VITE DEI SANTI

A CURA DI CHRISTINE MOHRMANN

VITA DI ANTONIO

TESTO CRITICO E COMMENTO A CURA DI G. J. M. BARTELINK

FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questa raccolta non ha precedenti nel mondo. Diretta e curata da Christine Mohrmann, la maggiore studiosa vivente del latino e del greco cristiano, essa comprende le principali Vite dei Santi, che furono scritte dal terzo al sesto secolo sia nell'Oriente greco che nell'Occidente cristiano: in Africa settentrionale e in Egitto, in Palestina e in Cappadocia, in Gallia e in Italia... Il lettore moderno non vi troverà soltanto fughe dal mondo, esempi religiosi, drammatiche tentazioni diaboliche, ascese verso il cuore dell'anima; ma il piú vasto, ricco e pittoresco quadro dell'esistenza quotidiana nei secoli che videro la decadenza dell'impero romano, l'invasione dei barbari e la formazione della cultura bizantina. Tutta la ruvida vitalità popolaresca, che la letteratura classica aveva tenuta lontana, prorompe in questi racconti, come in pochi altri testi cristiani.
Il racconto, che viene presentato nel primo volume della raccolta, è la *Vita di Antonio*, scritta nel quarto secolo da Atanasio: il « best-seller » della letteratura cristiana, presente in centinaia di codici nelle nostre biblioteche, tradotto in latino, copto, etiopico, siriaco, armeno, georgiano; e ispiratrice di un corteo di quadri e di libri, da Bosch a Grünewald fino a Flaubert. Conosciamo l'infanzia e la giovinezza di Antonio, le notti trascorse vegliando e pregando, gli anni passati nei sepolcri, le grida, le percosse e le tentazioni demoniache, quando le immagini femminili e quelle delle bestie feroci invadevano tumultuando la piccola cella: il lento progresso ascetico, la predicazione intorno ai demoni, la fuga verso il deserto interno, presso un rivo d'acqua e poche palme: i miracoli compiuti in nome di Dio, le battaglie contro i filosofi neoplatonici e gli eretici ariani; e, infine, la dolcissima morte nel cuore del deserto, da dove i suoi occhi contemplarono per l'ultima volta il Monte Sinai, sacro ai pellegrini. In pochi racconti della letteratura universale, troviamo una semplicità cosí sublime: tanta tensione drammatica, tanta ingenuità favolosa, unite a una sottile sapienza intellettuale, che continueranno ad affascinare, oggi come sedici secoli fa, un grandissimo pubblico.

Christine Mohrmann, che insegna letteratura latina e greca cristiana nelle università di Nimega e di Amsterdam, ha raccolto i suoi scritti fondamentali nei tre grandi volumi delle *Études sur le Latin des Chrétiens*. Per questo libro ha scritto un'ampia introduzione generale sui problemi della letteratura monastica e ascetica, l'introduzione alla *Vita di Antonio*; e ha controllato la traduzione e il commento. G. J. M. Bartelink, collaboratore per la letteratura paleocristiana all'Università di Nimega, è noto per i suoi studi sulla lingua dei Padri Apostolici e la recente edizione della *Vita di Ipazio* di Callinico. Per la Fondazione Lorenzo Valla, il lavoro è stato seguito e rivisto da Marino Barchiesi, professore di letteratura latina all'Università di Pisa, e autore di scritti innovatori sulla letteratura latina arcaica (Nevio, Plauto) e la letteratura medioevale.

In sopracoperta: Mathis Grünewald,
Le tentazioni di sant'Antonio (particolare)
Altare di Isenheim,
Colmar, Musée d'Unterlinden

VITE DEI SANTI

a cura di Christine Mohrmann

I

VITA DI ANTONIO

II

LA STORIA LAUSIACA

III

VITA DI CIPRIANO
VITA DI AMBROGIO
VITA DI AGOSTINO

IV

VITA DI MARTINO
VITA DI ILARIONE
IN MEMORIA DI PAOLA

VITA DI ANTONIO

Introduzione
di Christine Mohrmann

Testo critico e commento a cura
di G.J.M. Bartelink

Traduzione
di Pietro Citati e Salvatore Lilla

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

INTRODUZIONE GENERALE

di Christine Mohrmann

I

Gli inizi dell'agiografia cristiana: Atti e Passioni dei martiri; Vite di vescovi

Nel suo brillante libro sulla biografia greca e romana, Duane Reed Stuart ha osservato giustamente che scrivendo la storia della biografia antica non ci si può limitare a certi principi di ordine cronologico e formale. Bisogna trovare una definizione sufficientemente ampia, « che abbracci le varie testimonianze orali e artistiche delle azioni, della personalità e del carattere di una unità umana – testimonianze che la biografia moderna non consentirebbe di comprendere »[1].

Se si considera la biografia come lo sforzo fatto da uno scrittore per rievocare in prosa o in poesia[2] l'immagine di una personalità e di un individuo, mediante la descrizione e l'analisi dei suoi atti, e la ricostruzione del suo βίος diretta a rilevare il suo ἦθος[3], la biografia greca comincia con i primi versi dell'*Odissea*: ἄνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα. Ma, anche a voler restringere il genere biografico alle personalità storicamente attestate, il *threnos* e l'encomio – per citare solo due esempi – sono là a mostrarci che l'analisi e la descrizione di una vita umana e di un carattere possono presentarsi sotto forme

[1] Duane Reed Stuart, *Epochs of Greek and Roman Biography*, New York 1928, p. 10 (ristampato nel 1967).

[2] F. Leo, nel suo libro divenuto classico *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901, prende in esame solo la biografia in prosa. Non vi sono tuttavia motivi validi per escludere la poesia, soprattutto per quanto riguarda gli inizi della letteratura biografica.

[3] Perché la biografia s'interessa piú alle azioni che agli avvenimenti, i quali, sempre uniti alle azioni, appartengono piuttosto al dominio della storiografia. Non occorre ricordare che, considerata da un punto di vista generale, la biografia e la stessa autobiografia appartengono alla storiografia. Ma fra i due generi c'è una distinzione netta, per quanto riguarda il modo in cui ci si accosta ai dati storici. Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari 1966, II, pp. 441 sgg., e 454 sgg.; III, p. 137 sgg.

diverse da quelle della biografia tradizionale, intesa secondo le norme aristoteliche. E quando molti studiosi, che hanno fatto della biografia classica l'oggetto delle loro indagini e delle loro analisi, hanno creduto di poter constatare che essa – sia nel mondo greco che in quello latino – comincia solo in epoche piuttosto tarde, vale la pena di osservare che nel mondo classico esiste tutta una letteratura piú o meno biografica *ante litteram*.

Se questo è vero per la letteratura classica, non è meno vero per la biografia specificamente cristiana, che si usa designare con il termine: letteratura agiografica.

L'agiografia è talvolta definita, in modo semplicistico e poco esatto, anzi superficiale, come il genere letterario della « Vita dei santi »[1]. A proposito di questa definizione, è opportuno fare alcune precisazioni. In primo luogo: la letteratura cosiddetta agiografica comincia con documenti – gli Atti e le Passioni dei martiri – che non descrivono la « Vita dei santi » ma piuttosto la loro morte, con esclusione di tutti i particolari che riguardano la loro « vita ». In secondo luogo: la letteratura agiografica precede il culto dei santi propriamente detto. Come nella tradizione della biografia profana, esistono forme agiografiche *ante litteram*. In terzo luogo: la letteratura agiografica (e non parlo qui delle fonti agiografiche non letterarie, quali i calendari, i martirologi ecc.) si presenta sotto forme assai diverse. Queste forme possono continuare la tradizione di certi generi biografici antichi, o ispirarsi ad altri modelli: biblici, giudaico-ellenistici ecc. Ma non bisogna escludere la possibilità di creazioni assolutamente indipendenti, anche là dove, a prima vista, sembra evidente un rapporto con determinate fonti, o un'influenza da parte della tradizione antica[2].

Come tutta la letteratura cristiana, la letteratura agiografica affonda le sue radici nel mondo e nella tradizione antica. Questo non significa soltanto che essa è sorta nel territorio in cui era fiorita la cultura antica, ma anche che, nella maggior parte dei casi, i suoi autori sono passati attraverso l'insegna-

[1] Si veda ad es. « Dictionnaire de Spiritualité », sotto la voce corrispondente.
[2] Cfr. ad es. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966[2], p. 113 sgg.

mento profano e classico, basato sullo studio di un numero ben determinato di autori classici. Questi cristiani che hanno avuto tutti una formazione classica piú o meno approfondita, non dimenticano mai la tecnica e la cultura letteraria, che sono venute a far parte definitivamente del loro patrimonio intellettuale; e ciò vale sia per gli accorgimenti retorici che per i sistemi ben organizzati dei generi letterari, in prosa e in poesia. D'altra parte, però, gli autori cristiani vivevano, soprattutto durante i primi tre o quattro secoli, nella chiara e netta consapevolezza della novità del cristianesimo, della sua dottrina e della sua spiritualità; e tale consapevolezza si riflette sia nella lingua che nella letteratura cristiana dei primi secoli. A queste due tendenze, che potrebbero sembrare avverse, si aggiunge un altro elemento: per quanto grande abbia potuto essere l'influenza esercitata dalla tradizione letteraria classica trasmessa dalla scuola, l'incontro con la letteratura biblica – con l'Antico e Nuovo Testamento – non ha mancato di lasciare tracce profonde nella sensibilità letteraria dei cristiani. Anche se, al principio, molti cristiani colti provarono disagio di fronte al carattere letterario esotico, anzi « barbaro » dei testi biblici, questi influirono presto sul loro gusto letterario[1]. La tensione tra le due tradizioni, l'antica e classica da una parte e la biblica dall'altra, è ben visibile in alcuni generi agiografici.

In certe cerchie di filologi esiste – o esisteva – la tendenza a ricercare sconsideratamente i modelli antichi ai quali si sarebbe ispirata la letteratura agiografica, e a ritrovarne le fonti letterarie. Le teorie sulle fonti di certi generi agiografici in generale e di certe opere in particolare continuano ancora ad apparire in molti dei nostri manuali. Di fronte a questa tendenza, potrebbe essere utile fin da ora ricordare che il problema dei rapporti con le fonti sta diventando un campo sempre piú contestato; ciò non vuol dire, naturalmente, che non esistano rapporti tra testi della letteratura profana e opere cristiane[2]. Occorre però liberarsi dall'idea che si debbano sempre ricercare delle fonti, appena si presenta una leggera

[1] C. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens* III, Roma 1965, p. 148 sgg.
[2] Si veda ad es. la discussione sul problema delle fonti in *Augustinus Magister* III, Paris 1954, p. 35 sgg.

rassomiglianza. Non bisogna dimenticare che il genere biografico, per la sua stessa essenza, si presta a variazioni meno di molti altri generi letterari. Anche qui vorrei ricordare un'osservazione assai giusta di Duane Reed Stuart, che già nel 1928 aveva scritto in proposito: « La composizione biografica non consente, data la sua natura, la varietà dei procedimenti che si possono realizzare in campi letterari piú ricchi ed immaginativi. Fra le opere di biografi separati da tempo e spazio esistono quindi inevitabilmente analogie, che non sono dovute a rapporti letterari. Intelligenze che si trovano di fronte a compiti simili e che sono spinte dagli stessi scopi vengono ad usare un comune alfabeto di espressioni, indipendentemente l'una dall'altra »[1].

Ciascuna biografia è piú o meno influenzata dall'ambiente, dalla cultura, dalla mentalità, dalle credenze sia del personaggio rappresentato sia dell'autore. Questo è vero soprattutto per l'agiografia piú antica, che s'ispira agli avvenimenti che hanno segnato la vita materiale e spirituale dei cristiani dei primi quattro o cinque secoli. Si tratta, da una parte, delle persecuzioni che hanno portato al martirio di molti cristiani, presto venerati come l'*élite* eroica della cristianità. Dall'altra, del monachesimo, nelle sue forme ben presto assai diverse, il quale, in una certa misura, prende il posto di martiri: anche in questo caso, un'*élite* eroica diede vita a tutta una letteratura, dove la biografia occupa un posto centrale. L'agiografia dei primi quattro o cinque secoli si concentra dunque sul martirio e sul monachesimo.[2] Le biografie dei vescovi, che a prima vista sembrano costituire una categoria a sé, sono in quest'epoca quasi sempre in rapporto con il martirio oppure con l'ideale monastico. Queste due fonti d'ispirazione conferiscono alla biografia cristiana un carattere speciale, che la distingue dalla letteratura biografica antica, e la mettono – almeno in parte – al riparo dallo schematismo proprio del genere biografico tradizionale, di cui ho parlato poc'anzi. I contatti con la letteratura classica si osservano soprattutto sul piano strettamente tecnico: arte oratoria, struttura del racconto ecc.

[1] Op. cit., p. 232.
[2] Cfr. G. Lazzati, *Gli sviluppi della Letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1956, p. 13 sgg.

Avrò occasione di ritornare su questi problemi nel corso del mio saggio.

Quando ho detto che l'agiografia non comincia con le Vite dei santi, ma con i racconti della morte dei martiri, ho voluto alludere agli Atti e alle Passioni dei primi martiri. Questi documenti agiografici riflettono la venerazione e l'ammirazione delle antiche comunità cristiane per coloro che avevano avuto il coraggio di « rendere testimonianza » fino alla morte. Nello stesso tempo, essi sono il prodotto di quello « spirito commemorativo » che sta alla base di tante opere biografiche e che nella letteratura di cui ci occupiamo può combinarsi con degli intenti parenetici. Questo spirito commemorativo si mette presto al servizio del culto dei martiri, di cui un documento antichissimo come il Martirio di san Policarpo di Smirne rappresenta il primo sintomo. Nel quadro di questo culto, gli Atti e le Passioni dei martiri sono letti durante i servizi liturgici, soprattutto – a quanto sembra – nelle chiese dell'Africa del Nord. Non credo tuttavia che gli Atti e le Passioni piú antiche siano stati redatti in primo luogo in vista dell'uso liturgico. D'altra parte, però, le vicissitudini di questi testi (rimaneggiamenti, estratti, traduzioni) sono dovute in gran parte, io credo, all'uso che poi si è fatto di questi documenti venerandi nella liturgia. Le necessità liturgiche sono invece la causa diretta di molte Passioni tarde – piú o meno romanzate –: Passioni di martiri, di cui i fedeli trovavano i nomi nelle liste e nei calendari delle comunità cristiane, ma il cui martirio non era attestato dagli Atti o dalle Passioni antiche.

Nonostante l'ammirazione di cui l'eroismo dei « testimoni » ha goduto fin dal principio, si può constatare un'evoluzione nel modo di giudicare il martirio. Soprattutto dopo la « pace della Chiesa », la Chiesa è sempre piú dominata dall'idea della morte gloriosa, della vittoria e, come si direbbe oggi, da un certo trionfalismo, che manca nei documenti piú antichi[1]. Nel quadro della nostra introduzione, dobbiamo occuparci solo di questi ultimi.

[1] Cfr. G. Lazzati, op. cit., p. 63 sgg.; A. J. Vermeulen, *The semantic Development of Gloria in early Christian Latin*, Nijmegen 1956 (LCP XII), p. 53 sgg.

L'atto eroico della « testimonianza » cancellava, all'epoca delle persecuzioni, tutta la vita precedente di questi uomini e di queste donne votate alla morte. Nei documenti antichi, il martire emerge dall'anonimato. Si ricorda il suo nome, ma non si fornisce nessun particolare sulla sua vita anteriore. Spesso egli appartiene ad un gruppo, dove le differenze di ordine sociale non contano piú. Il padrone e lo schiavo, la patrizia e la sua ancella si dividono il privilegio del martirio; perché presto il martirio verrà considerato un privilegio. Negli *Acta martyrum Scillitanorum*, Sperato si fa interprete dei sentimenti dei suoi compagni dicendo, dopo la sentenza di morte: *Deo gratias agimus*; e san Cipriano accoglie allo stesso modo la sentenza: *Cyprianus episcopus dixit: Deo gratias*.

Sembra che questa risposta sia diventata, già nel corso del secondo secolo, piú o meno tradizionale, di modo che Tertulliano poté richiamare l'attenzione sull'atteggiamento paradossale dei cristiani condannati a morte: *damnatus gratias agit*[1].

I documenti autentici e storici sulla morte dei martiri, pervenuti fino a noi, sono relativamente pochi: il loro numero non supera la ventina. Sebbene si presentino sotto forme diverse, essi si distinguono tutti chiaramente dalle Passioni piú tarde. Tutti sono stati scritti sotto l'impressione degli avvenimenti e, nonostante l'entusiasmo e l'ammirazione che testimoniano, denotano una sobrietà che è il segno del loro carattere autentico. Quando il martirio non rappresenta piú una pagina della storia contemporanea, si assiste invece alla nascita di una letteratura consacrata alla glorificazione dei martiri: questa letteratura, anonima come le Passioni piú antiche, porta tutti i segni dell'epigonismo. Il padre Delehaye ha dato un'efficace formulazione delle differenze tra le Passioni storiche e quelle che sono chiamate Passioni epiche, dicendo: « Fra gli Atti storici scritti sotto la spinta degli avvenimenti e i successivi racconti sui martiri corre la stessa differenza che per noi esiste fra l'opera di un maestro e un prodotto industriale »[2]. In questo stadio, si ricorre a luoghi comuni e a artifici propri degli oratori sacri. Ad una personalità determinata, si sostituisce il tipo del martire.

[1] *Apologeticum*, 46.
[2] H. Delehaye, *Les passions des martyrs...*, p. 171.

Gli Atti e le Passioni storiche sono dunque documenti ispirati dalle circostanze, e testimoniano la venerazione delle comunità cristiane fiere dei loro « eroi », venerazione che sboccherà in un vero e proprio culto dei martiri.

Si suole distinguere tra gli Atti e le Passioni dei martiri. I primi, come ad esempio gli Atti dei martiri Scillitani, o quelli di san Giustino, di Carpo, di Papilo e Agatonica ecc., si presentano sotto forma di verbali ufficiali di un processo. Altri Atti, come quelli di san Cipriano e di san Fruttuoso, aggiungono degli elementi narrativi al dialogo del verbale. Le Passioni, invece, sono racconti di testimoni oculari; come il Martirio di san Policarpo e quello dei martiri di Lione, entrambi redatti sotto forma di lettera. Questa forma è stata abbandonata per il racconto « puro », che si trova nelle Passioni di Perpetua e Felicita, di Mariano, di Giacomo e di altri. Nella Passione di Perpetua e Felicita, accanto al racconto dei testimoni oculari appare un elemento autobiografico: questa Passione è del resto un'opera letteraria composita, che nel racconto del redattore, collocato tra un prologo e un epilogo, inserisce le visioni di Perpetua e di Satiro, descritte dai martiri stessi. Nel prologo, che alcuni hanno voluto attribuire a Tertulliano senza potere addurre argomenti persuasivi, si trovano idee che sembrano annunziare la biografia cristiana piú tarda. L'autore stabilisce innanzitutto un legame tra i *vetera exempla* dei due Testamenti ed i *nova documenta* dei tempi moderni, degni anch'essi di essere fissati per iscritto; e quindi sottolinea il valore parenetico ed edificante della Passione[1].

In un'introduzione come questa, non è possibile toccare tutti i problemi di ordine storico e letterario posti da questi testi agiografici antichi. Bisogna tuttavia fare un'eccezione per due questioni fondamentali, che riguardano l'essenza stessa di questi documenti e la tradizione agiografica in generale.

La prima si riferisce alla forma protocollare degli Atti. Si tratta di una presentazione letteraria, o di veri e propri verbali? La seconda riguarda il modo con cui ci è presentata la morte dei martiri. Ci sono rapporti con la tradizione degli *exempla* dei morti gloriosi, presenti nella letteratura profana?

[1] J. Fontaine, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin* I (SC CXXXIII), Paris 1967, p. 67 sgg.

Quanto al primo problema, ci si è richiamati ai cosiddetti Atti dei martiri pagani di Alessandria, di cui sono stati trovati frammenti nei papiri[1]. Questi Atti sembrano riferirsi a processi svoltisi a Roma, dove gli imputati sono dei greci di Alessandria. L'editore della raccolta dei frammenti, il padre Musurillo, dopo uno studio approfondito è giunto alla conclusione che si tratta di testi di propaganda, provenienti da un gruppo ben definito di alessandrini, e tutti anteriori al regno dell'imperatore Commodo.

Questi Atti denotano, nel loro complesso, uno spirito fortemente antiromano. Il motivo per cui si è voluto vedere un rapporto tra essi e gli *Acta martyrum* è rappresentato dal fatto che questi testi « alessandrini » si presentano sotto la forma protocollare e dialogata di verbali di un processo. Ora queste scene giudiziarie – di cui i papiri forniscono frammenti assai mutili – rassomigliano nella loro forma agli interrogatori degli *Acta martyrum* cristiani.

Molti studiosi, come Bauer, Reitzenstein, Geffcken, Aly, Holl e altri, credettero di poter scoprire tra gli *Acta* cristiani e i testi alessandrini dei rapporti piuttosto stretti. Nei due tipi di testi, Geffcken, Holl e Aly credettero di riconoscere « una apologetica drammatizzata »[2]. Il padre Delehaye, che conobbe solo una parte dei testi alessandrini, pensò che le analogie che erano state immaginate mancassero di fondamento[3]. Io sarei disposta a condividere l'opinione del padre Musurillo, per il quale questo giudizio è troppo radicale e negativo. Secondo padre Musurillo, sebbene non si possa parlare di veri e propri rapporti tra i due tipi di testi per quanto riguarda il contenuto e lo spirito[4], resta il parallelismo della forma protocollare. Non ci sono ragioni plausibili per pensare ad un artificio letterario: dall'esistenza di questi testi alessandrini si può piuttosto concludere che, al di fuori dei circoli cristiani, si faceva ricorso alla pubblicazione, piú o meno ritoccata, di verbali ufficiali. Nati da un ambiente assai diverso da quello dei martiri cristiani, questi testi potrebbero dunque,

[1] Cfr. l'edizione commentata di questi Atti curata dal padre H. A. Musurillo, *The Acts of the pagan Martyrs, Acta Alexandrinorum*, Oxford 1954.

[2] Per la bibliografia cfr. Musurillo, *The Acts...*, p. 260 sgg.

[3] *Les passions des martyrs...*, p. 125.

[4] *The Acts...*, p. 262.

dato il parallelismo che mostrano in una situazione differente, confermare l'autenticità dei verbali degli Atti dei martiri. Si potrebbe pensare a dei protocolli ufficiali degli archivi romani; o piuttosto a registrazioni fatte da stenografi privati. In entrambi i casi, resta una base reale e storica[1]. Nella forma linguistica dei dialoghi degli Atti antichi, ci sono d'altronde certi dettagli che riflettono in modo impressionante una situazione reale, che un redattore non avrebbe potuto inventare. Citerò un solo esempio.

Negli *Acta martyrum Scillitanorum* 4 e 5, il cristiano Sperato dice al proconsole Saturnino: *Si tranquillas praebueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis* (« se ascolterai tranquillamente, ti svelerò il mistero della semplicità »). È evidente che il martire impiega il termine *mysterium* in senso cristiano, o per meglio dire neo-testamentario. Il proconsole, incapace di comprendere queste parole, pensa subito ai misteri pagani (*sacra*) e risponde: *Initianti tibi mala de sacris nostris aures non praebebo* (« non ascolterò te, che vuoi sparlare dei nostri misteri »). Si tratta di una sorprendente testimonianza del nascente bilinguismo: la differenza tra il latino corrente e « pagano » e l'idioma in via di formazione dei cristiani trae in inganno il giudice. Non c'è nulla di piú vicino alla vita e alla realtà di quest'equivoco nel dialogo fra due uomini che appartengono a due mondi, le cui differenze cominciano a riflettersi nella lingua.

Esaminiamo ora la seconda questione, quella delle influenze che i nostri testi agiografici, soprattutto le Passioni – racconti e altre opere letterarie sul martirio – avrebbero subito da parte della letteratura profana che trattava le « morti gloriose », le τελευταί dei filosofi e degli eroi e gli *exitus inlustrium virorum*, di cui – per ricordare un solo esempio – Plinio parla in *Epist.* VIII 12, 4-5.

Nel mondo antico esistevano raccolte di *exempla*, fra le quali figuravano tradizionalmente i racconti di « morti gloriose ». A Roma, sotto il regno di Tiberio, Valerio Massimo

[1] M. Hoffmann, *Der Dialog in den christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin 1966, p. 55 sgg., si spinge a mio avviso troppo in là quando vede nei dialoghi degli *Acta* e delle *Passiones* dei dialoghi tendenziosi, redatti a memoria. Egli d'altra parte non distingue abbastanza gli Atti piú antichi dalle Passioni piú tarde, chiamate dal Delehaye Passioni epiche.

aveva redatto una collezione intitolata *Factorum et dictorum mirabilium libri novem*. Diogené Laerzio (prima metà del terzo secolo d. C.) aveva composto il Πάμμετρος, rassegna delle morti di uomini famosi, attingendo a fonti antiche. Molti di questi racconti, come l'esecuzione di Callistene da parte di Alessandro, la storia di Zenone e il tiranno, l'assassinio del filosofo Anassarco da parte di Nicocreone di Salamina, erano divenuti dei veri e propri *topoi* nella letteratura antica e, successivamente, anche in quella cristiana.

Questi racconti si ripetevano come *exempla*. Gli studiosi che hanno creduto di osservare dei rapporti tra le Passioni cristiane e questa letteratura, sono debitori soprattutto a Tertulliano e a Clemente di Alessandria, che citano alcuni di questi *exempla* a proposito dei martiri cristiani. Tertulliano lo fa soprattutto in tre delle sue opere piú antiche, vale a dire nell'*ad martyras*, nell'*ad nationes* e nell'*Apologeticum*. Come ha mostrato Hélène Pétré, Tertulliano sembra avere avuto a disposizione una raccolta di *Facta et dicta memorabilium* simile a quella di Valerio Massimo[1]. Nell'*ad martyras*, opuscolo che ha tutta l'aria di un'esercitazione retorica, egli fornisce (4, 4-6) un catalogo di morti illustri, morti che, nella loro varietà, si ripetono tra i martiri cristiani. Egli rievoca, l'una dopo l'altra, l'immagine di Lucrezia, che preferí la morte volontaria mediante la spada (*gladius*) al disonore; quella di Muzio Scevola; e quella di tre filosofi che si sarebbero fatti bruciare, Eraclito, Empedocle e Peregrino. Sono quindi rievocate la morte di Didone e quella della moglie di Asdrubale che si gettò fra le fiamme (sono tutte morti per *ignis*); poi è la volta della morte di Regolo (*tot cruces sensit*), che serve da esempio per la morte sulla croce. La serie è conclusa da Cleopatra, che si fece mordere dagli aspidi (*bestiae*).

Mi sembra evidente che ci troviamo di fronte ad un artificio letterario: Tertulliano ha raggruppato i suoi *exempla* tenendo presenti i vari tipi di supplizio che un cristiano chiamato al martirio può affrontare. Da questi testi di Tertulliano e da altri esempi analoghi, non si può desumere una relazione tra il « martire » antico e il martire cristiano, come hanno

[1] Hélène Pétré, *L'exemplum chez Tertullien*, Neuilly s. Seine (s. d.), p. 74 sgg.

invece pensato il Reitzenstein e altri[1]. Si tratta di un procedimento letterario, di una specie di confronto antitetico con l'aiuto di *exempla*, chiaramente formulato da Tertulliano stesso in *ad martyras* 4, 9: *Igitur si tantum terrenae gloriae licet de corporis et animae vigore, ut gladium, ignem, crucem, bestias, tormenta contemnat sub praemio laudis humanae, possum dicere, modicae sunt istae passiones ad consecutionem gloriae caelestis et divinae mercedis* (« Se dunque tanto è lecito alla gloria terrena riguardo al vigore del corpo e dell'anima, da disprezzare spada, fuoco, croce, belve, torture per venire premiati con una lode umana, posso ben dirlo, poca cosa sono questi martirii per conseguire la gloria celeste e la ricompensa divina »). Tertulliano si basa quindi sulle antitesi tra la gloria umana e la gloria celeste promessa ai martiri, e conclude efficacemente: *Si tanti vitreum, quanti verum margaritum?* (« Se tanto vale la perla di vetro, quanto varrà la perla vera? »).

Dietro questi sforzi di un'arte retorica ridondante, si può intravedere un solo rapporto con la morte eroica antica: la persistenza di certi procedimenti letterari. Questi compaiono solo di rado negli Atti e nelle Passioni antiche: appartengono ad un differente genere letterario.

Se si volessero stabilire dei precedenti, o dei punti di contatto, li si dovrebbero cercare piuttosto nell'ambiente giudaico, e in particolare in quello giudaico-ellenistico. Fin dall'inizio i cristiani considerarono martiri i fratelli Maccabei e la loro madre, che subirono il martirio durante la persecuzione degli ebrei sotto Antioco Epifane IV (176/5-164/3 a. C.). Si sa che al loro martirio, descritto in modo piuttosto sobrio, in *2 Macc.* 6-7 assieme a quello di Eleazaro, si allude nell'*Epistola agli Ebrei* (11, 35). Ma soprattutto il racconto della loro morte come figura nel quarto libro dei Maccabei – un panegirico ridondante, caratterizzato da una forte influenza stoica e scritto probabilmente in Siria durante il primo secolo della nostra era – sembra avere influito su quella che si potrebbe chiamare la « spiritualità del martirio ». Sant'Ambrogio, san Giovanni Crisostomo e san Gregorio Nazianzeno

[1] Cfr. ad es. « Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen » I 1904, p. 326 sgg.

hanno utilizzato questo libro nei loro elogi dei martiri ebrei. Sant'Ambrogio considera ispirato il quarto libro dei Maccabei; per di piú, esso si trova in molti codici della Bibbia, tra i quali figurano testimoni venerandi come il *Sinaiticus* e l'*Alexandrinus*.

In un importante articolo, Mons. O. Perler ha creduto di poter mostrare, sulla scorta di paralleli di ordine linguistico e stilistico, che il quarto libro dei Maccabei ha avuto un'influenza su sant'Ignazio di Antiochia, sulla Passione dei martiri di Lione e di Vienna e anche – ma in misura piú ridotta – sulla prima Epistola di Clemente e sul Martirio di Policarpo[1]. Sebbene mi sembri che molti degli argomenti addotti non siano convincenti, il ragionamento di Mons. Perler consente di pensare ad una certa influenza esercitata dal quarto libro dei Maccabei sui documenti cristiani ricordati, e anche sulla « spiritualità del martirio » dei primi secoli. Quest'influenza non deve però farci chiudere gli occhi davanti alle differenze tra i martiri ebrei e quelli cristiani[2].

Per quanto riguarda la tradizione biblica del profeta sofferente, che in alcune fonti giudaiche e cristiane giunge ad identificare in una certa misura il profeta con il martire[3], mi sembra che essa non abbia avuto un ruolo importante nella spiritualità del martirio dei primi secoli. Sintomatico mi sembra il fatto che nella tradizione giudaico-ellenistica non s'impiega il termine μάρτυς per indicare il profeta sofferente[4]. Piú che sull'idea del martirio, il profeta sofferente ha influito su certe concezioni del monachesimo antico[5].

Da ciò che si è detto risulta – mi sembra – che gli Atti e le Passioni dei martiri, documenti direttamente ispirati dalle circostanze, rappresentano un genere letterario piú o meno autonomo, nel quale si ritrovano regolarmente vari motivi suggeriti dalla spiritualità stessa del martirio: ne ho segnalati

[1] O. Perler, *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte*, « Rivista di Archeologia Cristiana » XXV 1949, p. 47 sgg.
[2] Cfr. ad es. H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1964[2], p. 3 sg.
[3] H. A. Fischl, *Martyr and Prophet*, « Jewish Quarterly Review » XXXVII 1946-47, pp. 265 sgg. e 363 sgg.
[4] Cfr. H. Strathmann, « Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament » IV 1939, p. 491.
[5] Cfr. p. XXVI.

alcuni poc'anzi. Ad essi bisogna aggiungerne altri due essenziali.

L'idea centrale del martirio è senza dubbio rappresentata dalla stretta relazione tra il martire e il Cristo, che si presenta sotto forme diverse e può sboccare in una vera *imitatio Christi*[1]. Cristo è presente nel martire. Cosí nella Passione delle sante Perpetua e Felicita, Felicita gemendo durante i dolori del parto dice ad una delle guardie: *Modo ego patior quod patior; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum* (15, 6) (« Ora soffro ciò che soffro; allora invece [ossia durante il martirio] ci sarà un altro in me che soffrirà per me, giacché anch'io sto per soffrire per lui »). E Tertulliano dice: *Christus in martyre est* (*de pudicitia* 22)[2].

In virtú del martirio stesso, il martire segue l'esempio di Cristo. La descrizione del martirio di Policarpo segue cosí da vicino lo svolgimento della passione di Cristo, che in questa disposizione della materia si è voluto vedere – a mio avviso a torto – un rimaneggiamento secondario[3]. Origene sembra riflettere il pensiero dell'epoca quando esprime cosí frequentemente l'idea del martire imitatore di Cristo[4].

Un fatto linguistico può confermare l'antichità e l'autenticità di questa concezione « cristocentrica » del martirio. L'atto del martire è un πάσχειν, *pati*, e il martirio è un πάθος, *passio*: questi termini non indicano la sofferenza in generale, ma la sofferenza fino alla morte, compresa la morte. Questa è un'innovazione semasiologica propria del linguaggio cristiano. Ora, gli stessi termini con lo stesso senso pregnante indicano la passione e la morte di Cristo e dei martiri. In Ignazio di Antiochia, questa spiritualità, concentrata sulla passione di Cristo, assume un colorito mistico. Il fine al quale egli aspira per mezzo del martirio è ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω « per unirmi a Gesú Cristo » (*Epistula ad Romanos* 5, 3)[5].

[1] Cfr. M. Pellegrino, *L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs*, « La Vie Spirituelle » XCVIII 1958, p. 38 sgg.

[2] Per altri esempi, cfr. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933², p. 9 sgg.

[3] H. von Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums*, Heidelberg 1957; H.-I. Marrou, « Theologische Literatur Zeitung » 1959, p. 361 sgg.

[4] W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, p. 224 sgg.

[5] H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Beiheft zur « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft » VIII 1929, p. 152 sgg.

Questo stretto rapporto con Cristo e questa *imitatio Christi* si manifestano anche nell'atteggiamento del martire di fronte al diavolo. Con la sua passione, Cristo aveva trionfato sulla morte e sul diavolo. Proprio in virtú dell'*imitatio*, il martirio rappresenta un combattimento contro il diavolo, dal quale il martire esce vittorioso[1].

Nel monachesimo piú antico, ritroveremo gli stessi fatti tipici. Il monaco, che si considera un successore del martire, segue il suo esempio sia imitando Cristo sia combattendo contro il diavolo[2].

Accanto agli Atti e alle Passioni dei martiri, che rappresentano la piú antica letteratura biografica cristiana, si vede apparire una letteratura che si annunzia come biografica, giacché si presenta quasi esclusivamente sotto forma di vite di vescovi, di asceti e di monaci (uomini e donne). Tuttavia la prima Vita di un vescovo si colloca ancora nel quadro del martirio: si tratta della *Vita Cypriani*, ossia della vita di san Cipriano, vescovo di Cartagine; opera del diacono Ponzio, un chierico del seguito di Cipriano che, secondo san Girolamo[3], aveva seguito il vescovo nell'esilio, rimanendogli accanto fino alla morte (14 settembre 258). Riparlerò di quest'antico documento, redatto poco dopo la morte di Cipriano, nel terzo volume della nostra serie. Nel quadro generale di quest'introduzione, basterà mettere l'accento su alcune caratteristiche della *Vita Cypriani*.

All'epoca delle persecuzioni la letteratura agiografica, come abbiamo visto, si dedicava esclusivamente alla descrizione dell'eroismo e della morte dei martiri. Il martirio rappresentava il grande avvenimento spirituale sul quale si concentravano l'interesse e l'ammirazione dei fedeli: era, per cosí dire, un ideale universale, al quale poteva accedere ogni cristiano, senza eccezioni di ordine sociale o di altro tipo. Ma quest'*élite* del martirio non era composta soltanto da coloro che erano morti o che stavano per morire testimoniando la loro fede: ai martiri

[1] F.-J. Dölger, *Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel*, « Antike und Christentum » III 1932, p. 177 sgg.
[2] Cfr. p. XXVII.
[3] *de viris illustribus* 58.

nel senso pieno della parola, si associavano coloro che avevano sofferto per la fede, in un modo o nell'altro, senza tuttavia morire (*confessores*). Dall'epoca di Tertulliano in poi e forse già prima, era ammesso che coloro che avevano sofferto per Cristo godessero di un diritto d'intercessione a favore dei peccatori e soprattutto dei *lapsi*, di coloro cioè che avevano ceduto durante la persecuzione, senza avere il coraggio di testimoniare la loro fede fino alla morte. Quest'abitudine portò a Cartagine ad un conflitto tra il vescovo e i *confessores*: se ne vedono i riflessi nella corrispondenza di Cipriano. Nel corso di questa disputa Cipriano sottolineò i diritti e i doveri del vescovo: spiegò che il vescovo, successore degli apostoli, è il direttore e l'amministratore responsabile del suo gregge e ha il compito di assicurarne l'unità. Nel quadro di questo conflitto va vista e giudicata la *Vita Cypriani*, che Harnack ha chiamato la prima biografia della letteratura cristiana[1]. Tale « biografia » contiene elementi propri del panegirico e dell'apologetica: è la testimonianza di un uomo che aveva vissuto con il suo eroe, che l'ammirava e voleva che venisse conservato il suo ricordo di grande vescovo e di martire. Ma il vero motivo, o piuttosto l'intenzione intima che l'ha spinto a scrivere la *Vita*, viene formulato nel prologo. Le sue parole sembrano alludere ad un conflitto nascente tra i martiri laici venerati dai fedeli e l'autorità del vescovo e del clero. Ponzio decide di raccontare la vita del suo venerato vescovo perché gli dispiace vedere che, mentre si è tanto scritto sulle passioni dei martiri, semplici laici e catecumeni, si parla appena di Cipriano, grande vescovo e nello stesso tempo martire: *Certe durum erat, ut cum maiores nostri plebeis et catecuminis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione debuerint, ut de passionibus eorum multa aut ut prope dixerim paene cuncta conscripserint, utique ut ad nostram quoque notitiam qui nondum nati fuimus pervenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio praeteriretur, qui et sine martyrio habuit quae doceret. Quae quidem tanta atque tam magna et mira sunt, ut magnitudinis contemplatione deterrear*... (« Mentre i nostri antenati, data la loro venerazione per il martirio in sé stesso,

[1] A. von Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*, Leipzig 1913.

hanno attribuito tanto onore ai laici e ai catecumeni che hanno conseguito il martirio, cosí da mettere per iscritto molto, starei per dire quasi tutto, intorno alle loro passioni, soprattutto perché ne venissimo a conoscenza anche noi, che ancora non eravamo nati, certo sarebbe stato doloroso trascurare la passione di un vescovo e di un martire cosí grande come Cipriano, che anche senza il martirio avrebbe avuto cose da insegnare. Le quali in verità sono cosí numerose e cosí grandi e cosí mirabili che io a causa della loro grandezza sarei distolto... », *Vita Cypriani* 1, 2).

Già da molto tempo si è notato che Ponzio allude qui al gruppo di cristiani laici e di catecumeni il cui martirio è descritto nella *Passio Perpetuae et Felicitatis*: un racconto che riscuoteva un grande successo nelle chiese dell'Africa del Nord. Nelle parole di Ponzio si può notare il riflesso di un certo « clericalismo », che si manifesta nella sua intenzione di descrivere le virtú del suo vescovo in quanto vescovo, senza trascurarne tuttavia il martirio. A questi elementi biografici si aggiunge una tendenza apologetica, che mira a confutare le critiche dell'atteggiamento di Cipriano, il quale durante la persecuzione di Decio si era nascosto per sottrarsi al martirio.

Parlerò piú oltre dei pregi – sia storici che di altra specie – di questa prima « Vita di vescovo ». Il giudizio degli studiosi sullo sforzo biografico di Ponzio è stato in genere poco favorevole[1]. Si può tuttavia osservare fin da ora che queste opinioni sfavorevoli sono in parte la conseguenza di una valutazione piú o meno erronea del nostro testo, dovuta in primo luogo ad Harnack, che vede in questo piccolo trattato una vera biografia secondo le norme antiche. Ci si è dimenticati del fatto che si tratta di una testimonianza contemporanea, ispirata da circostanze molto particolari. Quando il racconto è sommario, quando mancano informazioni di ordine positivo, non dobbiamo dimenticare che Ponzio si rivolge a lettori contemporanei che conoscono i fatti concreti della vita di Cipriano. Se ad esempio Ponzio non dà i nomi dei due proconsoli davanti ai quali comparve Cipriano, ciò dipende dal fatto che egli sapeva che i lettori cartaginesi erano a co-

[1] Cfr. però le giuste osservazioni di M. Pellegrino, *Vita Cypriani*, Alba 1955.

noscenza di questo particolare, riferito d'altronde negli *Acta Cypriani*.

Nel quadro dell'evoluzione della letteratura cristiana, questa *Vita* è sintomatica, perché annunzia, in piena epoca di persecuzioni, un cambiamento nel modo di vedere: alla venerazione per i martiri si associa quella per il vescovo, capo responsabile della comunità, dottore e pastore. Non conta piú esclusivamente la morte eroica. La *Vita Cypriani*, nata dalla convinzione che non si è abbastanza onorato un vescovo che fu nello stesso tempo un martire, può essere considerata come il punto di passaggio dalla letteratura delle Passioni a quella delle biografie dei vescovi.

Soltanto piú di cent'anni dopo le biografie dei vescovi cominceranno a comparire in Occidente: le Vite di san Martino, di sant'Ambrogio e di sant'Agostino. Le persecuzioni sono finite, e la letteratura del martirio assume sempre piú un carattere leggendario e romanzato. Ma nel corso del quarto secolo una nuova corrente spirituale si manifesta nel mondo cristiano: l'ascetismo, l'anacoretismo, il monachesimo. Le Vite di san Martino e di sant'Ambrogio si collocano in questo nuovo movimento spirituale. La Vita del vescovo-asceta prende il posto della Vita del vescovo-martire. Questa non è però l'unica forma di biografia dei vescovi: la Vita di sant'Agostino di Possidio si avvicina nella sua struttura alla biografia antica, e in particolare alle Vite di Svetonio[1]; e questa struttura si annunzia già nella Vita di sant'Ambrogio.

II

Il monachesimo e l'agiografia ascetica

1. LE ORIGINI DEL MONACHESIMO: SANT'ANTONIO E SAN PACOMIO

Nel corso della seconda metà del terzo secolo nasce un movimento spirituale che avrà uno slancio quasi miracoloso: l'ascetismo, sotto forma di eremitismo e, presto, di cenobi-

[1] Cfr. G. Luck, « Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten », in *Mullus, Festschrift Theodor Klauser* (« Jahrbuch für Antike und Christentum », Ergänzungsband I), Münster i. W. 1964, p. 230 sgg.

tismo. Il luogo di nascita di questo movimento è l'Egitto, ma esso non tarda a diffondersi in tutto il mondo cristiano. Dopo un secolo e mezzo il monachesimo[1] mette radici in Oriente e in Occidente, dalla Mesopotamia fino alla Gallia e – un po' piú tardi – fino all'Irlanda. Da questi ambienti monastici, proviene una letteratura in buona parte d'ispirazione biografica e agiografica, che si presenta sotto forme molto diverse: biografie di monaci; racconti di viaggio che rievocano il mondo monastico con ritratti brevi e spesso pittoreschi dei Padri del deserto, talvolta sotto forma di « detti »; trattati di forma sentenziale; *Apophthegmata* (*dicta seniorum*). Parleremo di questi diversi generi nel corso di questo saggio.

Già durante il secondo secolo si ha notizia di cristiani, uomini e donne, che conducono una vita ascetica e abbracciano la strada dei consigli evangelici. Essi praticano un ascetismo « domestico », senza separarsi dalla comunità dei cristiani. Quest'atteggiamento ascetico ed evangelico è senza dubbio alimentato dalle persecuzioni e dalle previsioni apocalittiche. Gli asceti praticano la castità, si tengono lontani dai lussi e dai divertimenti del mondo pagano, si dedicano alle opere di carità. Ma non si separano dagli altri cristiani. Il monachesimo inizia quando i primi anacoreti raggiungono il deserto, ancor prima della fine delle persecuzioni; ma solo dopo la pace della Chiesa esso conosce il suo sviluppo prodigioso. La sua terra di origine è, come ho detto, l'Egitto.

Ci si è chiesti se questo movimento affondasse le sue radici in tendenze o istituzioni anteriori: si è indagato sui motivi di questa fuga massiccia dal mondo e sulla ragione per la quale il teatro dei primi grandi esodi fu proprio l'Egitto e non qualche altro paese, come ad esempio la Siria, dove il rifiuto del mondo, ispirato soprattutto da san Paolo e da san Giovanni, si manifestò nei primi secoli in modo molto piú chiaro che nelle altre regioni cristiane dell'Oriente[2]. Alessandria, grande centro di cultura e di scienza ellenistica, dove il giudaismo aveva subito forti influenze da parte della cultura greca, dove Clemente Alessandrino aveva manifestato una

[1] Impiego il termine in senso lato, per indicare l'anacoretismo e il cenobitismo.

[2] A. P. Orbán, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen 1970 (GCP IV), p. 16 sgg.

concezione positiva del « mondo », cercando di sottrarsi all'influenza della dottrina di san Paolo e di san Giovanni[1], non sembrava il punto di partenza adatto all'esodo nel deserto. Non bisogna tuttavia dimenticare che non lontano da Alessandria cominciava il paese dei fedayim, dei contadini copti, che per la maggior parte non conoscevano il greco. Era un luogo del tutto diverso dall'« incantesimo » di Alessandria.

Si sono cercati i precedenti dell'anacoretismo egiziano con il metodo proprio di molti storici e filologi moderni, i quali vogliono cercare e trovare le « fonti » di ogni fenomeno « nuovo » che si presenta ai loro occhi. Cosí si è voluto vedere un rapporto tra questa forma di ascetismo e il movimento dei Terapeuti ebrei, descritto da Filone di Alessandria. E si è perfino pensato che una « fonte » poteva essere l'istituzione egiziana dei preti-asceti di Serapide, chiamati κάτοχοι. Questi due raffronti, per i quali non esistono prove decisive, sono stati in genere respinti[2].

Si è egualmente avanzata l'ipotesi di un'influenza esercitata, a partire dalla fine del terzo secolo, dal dualismo di Mani, che ebbe una certa eco in Egitto. Un'influenza diretta sembra poco probabile, ma non è impossibile che il manicheismo abbia contribuito a creare il clima spirituale in cui l'ascetismo poté prosperare in forme radicali. Lo stesso vale anche per l'influenza esercitata da alcune tendenze della filosofia popolare ellenistica.

Quali che siano queste tesi, mi sembra che le origini del monachesimo, cosí come si manifesta in Egitto verso la fine del terzo secolo e soprattutto nella prima metà del quarto, possano essere spiegate solo parzialmente col clima spirituale contemporaneo: si tratta in primo luogo di un'esperienza autenticamente cristiana. Per quanto riguarda il clima spirituale dell'epoca, esisteva nel mondo pagano un atteggiamento diffuso che si suole designare con un termine inglese difficilmente traducibile: *otherworldliness*. Di tale atteggiamento dif-

[1] Orbán, *Les dénominations...*, p. 80 sgg.

[2] K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 280 sgg. Per quanto riguarda le sue tesi, cfr. L. Th. Lefort, « Revue d'histoire ecclésiastique » XXXIII 1937, p. 341 sgg.

fuso è giusto parlare, piuttosto che d'influenze precise di questo o di quel sistema filosofico.

Nel quadro di questa atmosfera, è lecito immaginare che nelle città ricche come Alessandria, dominate dall'alta cultura ellenistica e dove le differenze sociali erano nettamente delineate, si manifestasse un'opposizione contro l'*establishment*, opposizione che poté creare un ambiente favorevole all'ascetismo rigoroso.

Se si considerano gli ambienti cristiani, il cambiamento della posizione della Chiesa nel mondo e l'entrata in essa di un gran numero di persone non animate dall'entusiasmo religioso delle prime generazioni, dovettero spingere i cristiani piú ferventi verso un ascetismo che voleva abbandonare le dolcezze del mondo.

Tuttavia sono d'accordo con Owen Chadwick quando, nel suo bel libro su Cassiano, scrive che le origini del monachesimo vanno cercate soprattutto in un desiderio e in una necessità interiori di ascetismo cristiano[1]. Questo desiderio non si limitava all'Egitto, ma doveva essere avvertito dovunque nei paesi cristiani. All'inizio, la Chiesa in quanto tale aveva fuggito il mondo. Piú tardi, quando le piccole comunità fecero luogo alle folle numerose che entravano nella Chiesa, chi era portato alla vita ascetica sentí il bisogno di staccarsi dalla folla. Fu in primo luogo in Egitto che queste tendenze si concretizzarono nella ricerca della solitudine. Gli asceti lasciarono da principio le città e i villaggi per occupare una celletta fuori della città o del villaggio, o una casa in rovina a qualche distanza dai centri popolati. Ma il clima e la geografia dell'Egitto permettevano un isolamento ancora piú perfetto. Cosí, sempre piú desiderosi di una solitudine completa, gli asceti si avanzavano e si stabilivano nel deserto.

Questa spiegazione sembra naturale, ma non tocca le ragioni essenziali. Senza alcun dubbio, fin dal principio, alla base di questo slancio verso il deserto c'è una spiritualità nutrita di una tradizione che si rifà sia all'Antico che al Nuovo Testamento. L'esempio del profeta Elia – per citarne uno

[1] O. Chadwick, *John Cassian. A Study in primitive Monasticism*, Cambridge 1950, p. 15.

solo[1] – e quello di san Giovanni Battista hanno sempre alimentato la nostalgia del deserto. Nello stesso tempo, il deserto era considerato il dominio prediletto dei demoni, e quindi rappresentava per gli asceti il teatro privilegiato per le loro battaglie contro di essi. Cosí gli asceti continuavano la tradizione dei martiri, di cui si consideravano gli eredi[2] e che seguirono anche nell'imitazione di Cristo.

Ed ecco un altro aspetto del movimento monastico: fin dal principio, esso rivela una chiara tendenza a ritornare agli ideali del cristianesimo primitivo. Alla nostalgia della solitudine si associa la nostalgia di un cristianesimo piú semplice, piú autentico, piú vero. C'è un desiderio di ritorno alle fonti. Questo rapporto con il cristianesimo primitivo si manifesta in molti particolari, ma è soprattutto la lingua che testimonia questo desiderio di rifarsi alle origini: molti elementi del vocabolario cristiano, sia greco che latino, che risalgono ai primi secoli, ma logorati nel quarto secolo, si ritrovano nell'idioma dei monaci con un senso, per cosí dire, ringiovanito e rinvigorito dall'influenza esercitata dallo spirito ascetico[3].

Abbiamo detto che il movimento ascetico e monastico nasce in primo luogo da uno slancio interiore, e in secondo luogo è favorito dal clima spirituale del tempo. Senza questo slancio interiore, il successo enorme e immediato, quasi fulmineo, di questo movimento nel mondo cristiano, non si potrebbe spiegare. D'altra parte rapporti con i differenti climi spirituali del tempo si rivelano nella diversità che caratterizza, fin dall'inizio, il movimento monastico nelle varie regioni del mondo abitato. L'ideale resta lo stesso, ma si esprime diversamente secondo fattori di ordine spirituale, culturale e nazionale.

Questa diversità si riflette nella letteratura monastica. Per ben comprendere e valutare le opere biografiche (nel senso piú ampio della parola), che escono dagli ambienti monastici dei primi secoli, bisognerà studiarle tenendo presenti questi

[1] Cfr. ciò che dico a p. XVIII a proposito dei « profeti sofferenti ».

[2] Cfr. E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington 1950, *passim*.

[3] L. Th. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, Nijmegen 1955 (LCP XI), pp. 34 sgg., 60 sgg., 71 sgg., 82, 87 e *passim*.

ambienti. Per questo, prima di passare all'analisi della *Vita Antonii*, cercherò di descrivere rapidamente gli aspetti piú caratteristici di questi ambienti e di alcune opere biografiche che essi hanno prodotto. Molto spesso, queste opere mostrano le influenze combinate di ambienti diversi. Come limite cronologico, prenderò il periodo attorno all'anno 430.

Sebbene sant'Antonio (ca. 250-356) non fosse certo il primo a lasciare la famiglia e a cercare la solitudine del deserto per condurre la vita perfetta, egli ha avuto a buon diritto il titolo di Padre del monachesimo. La straordinaria irradiazione della sua figura segna gli inizi di un movimento spirituale che sta per diffondersi in tutto il mondo cristiano. Questo fascino fu continuato e rafforzato dall'influenza esercitata dalla *Vita Antonii*, scritta da sant'Atanasio poco dopo la morte del grande eremita. Se si deve prestare fede al titolo in testa alla traduzione latina di Evagrio di Antiochia, la *Vita* sarebbe indirizzata *ad peregrinos fratres*, probabilmente asceti che vivevano nel mondo occidentale. Questa *Vita* divenne subito un vero *best-seller*, come attesta ad esempio sant'Agostino (*Conf.* VIII 6,14 sg.), e come è provato dal fatto che in un breve arco di tempo furono pubblicate due versioni latine[1]. Quella di Evagrio di Antiochia, di carattere piú letterario, dev'essere stata redatta al piú tardi nel 375; ma già prima di Evagrio era apparsa un'altra versione latina, piú letterale e meno « letteraria ». Quest'ultima versione fu scoperta nel 1914 da Dom A. Wilmart negli Archivi del Capitolo di san Pietro a Roma[2] ed edita nel 1939 da G. Garitte (*editio princeps*)[3]. Dei numerosi problemi relativi a questa prima biografia monastica, parlerò particolareggiatamente in un capitolo successivo di questa introduzione. Per il momento

[1] Come tanti altri testi monastici la *Vita Antonii* è stata tradotta in molte lingue orientali. Le versioni in lingua copta, armena, siriaca, araba, etiopica e georgiana testimoniano l'irradiazione di questa prima vita di monaco.

[2] A. Wilmart, *Une version inédite de la Vie de s. Antoine*, « Revue Bénédictine » XXXI 1914, p. 163 sgg.

[3] G. Garitte, *Un témoin important de la Vie de s. Antoine par s. Athanase. La version inédite des Archives de saint Pierre à Rome*, Bruxelles-Roma 1939. Cfr. anche H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la Vie de s. Antoine de s. Athanase. Étude de critique textuelle*, Nijmegen 1960 (LCP XIV).

basterà dire che la *Vita* ha esercitato un'enorme influenza sul monachesimo antico, divenendo uno degli strumenti principali per la diffusione del monachesimo in Occidente.

Se sant'Antonio può essere considerato il « fondatore » dell'eremitismo (con tutte le riserve imposte dalla scienza storica), san Pacomio è il primo legislatore, che si è reso conto della necessità di disciplinare con leggi e insegnamenti fermi l'onda impetuosa dell'entusiasmo monastico[1]. Verso il 320, fondò il primo grande cenobio a Tabennisi, vicino a Dendera nella Tebaide, sulla riva destra del Nilo. Cosí Pacomio divenne il padre della *koinonia*, la vita cenobitica[2].

Per molto tempo, come fonte d'informazione diretta sulla persona e l'opera di san Pacomio, si è studiato solo il testo della regola nella versione di san Girolamo. Cosí il fondatore di Tabennisi era considerato soprattutto un uomo pratico, che aveva saputo trovare una via di mezzo tra l'individualismo dei primi Padri del deserto e una regolamentazione molto severa della vita monastica comune. Negli ultimi trent'anni, un'idea piú chiara della grandezza e della irradiazione di quest'uomo ha cominciato a formarsi, grazie specialmente alle ricerche di Mons. L. Th. Lefort e dei suoi allievi, che ci hanno reso accessibile un vero e proprio *Corpus* pacomiano, di cui fanno parte anche gli scritti dei suoi primi discepoli[3]. Le Vite di san Pacomio, a noi giunte in copto, arabo, siriaco, greco e latino, hanno ciascuna un valore differente; e una tradizione orale deve aver preceduto la loro redazione. Esse, d'altra parte, sono divenute ben presto dei testi « viventi », il che significa che furono soggette a rimaneggiamenti molteplici. I rapporti tra i diversi testi non sono chiari. Il Lefort pensò che le fonti copte sono le piú sicure, altri considerano

[1] Cfr. H. Bacht, « Antonius und Pachomius », in *Antonius Magnus Eremita*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 66 sgg.; id., « Pakhome et ses disciples », in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 39 sgg.

[2] Piú tardi fondò vari altri *coenobia*, sia per uomini che per donne.

[3] Cfr. A. Boon - L. Th. Lefort, *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de s. Pachome, Epître de s. Théodore et « Liber » de s. Orsiesius*. Texte latin de S. Jerôme, ed. A. Boon. Appendice: *La règle de s. Pachome. Fragments coptes et excerpta grecs*, ed. L. Th. Lefort, Louvain 1932; L. Th. Lefort, *La règle de s. Pachome*, « Le Muséon » XLVIII 1932, p. 75 sgg.; LIV 1941, p. 111 sgg.; id., *Oeuvres de s. Pachome et de ses disciples* (CSCO CLIX), Louvain 1956.

la prima *Vita* greca come la fonte migliore, sebbene nemmeno essa riproduca l'originale[1].

Nel *Corpus* pacomiano troviamo i residui di una pietà monastica, che ha subito in misura molto ridotta l'influenza della teologia ascetico-mistica di Origene[2], sviluppata piú tardi da Evagrio il Pontico con una forza abbastanza unilaterale. La Bibbia ha avuto un ruolo importante nel quadro di questa pietà pacomiana. I *Praecepta* raccomandano con grande insistenza lo studio a memoria della Bibbia e la « meditazione » vale a dire la recita dei testi biblici[3]. Dalla Bibbia vengono tratti degli esempi viventi, offerti come modello alla spiritualità dei monaci: l'esempio dei « santi », vale a dire delle grandi figure dell'Antico e del Nuovo Testamento, è messo costantemente sotto gli occhi dei cenobiti.

Nel corso della prima metà del quarto secolo, il monachesimo egiziano conosce dunque l'anacoretismo sotto forme piú o meno severe, e il cenobitismo che, cronologicamente, segue l'anacoretismo ma che presto servirà, nella pratica, come preparazione alla vita anacoretica[4]. Durante la diffusione del monachesimo egiziano, le due forme si perpetuano; e ora viene sottolineato l'uno ora l'altro aspetto della vita monastica.

2. L'ASCETISMO SIRIACO: TEODORETO DI CIRO E GIOVANNI CRISOSTOMO

Non è sicuro che verso il 325 l'ascetismo egiziano avesse già degli adepti in Mesopotamia e in Siria, come si è supposto. A Nisibi il vescovo Vologese (346-361) viveva combinando l'ascesi e gli studi, come aveva voluto Origene. Egli era *ihidâyâ*, come piú tardi Efraem e Afraat, vale a dire uno che vive in disparte, senza sposarsi. Vivere cosí significava abbracciare

[1] Cfr. W. Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen 1923, p. 209 sgg.; L. Th. Lefort, *Les Vies coptes de s. Pachome et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943; F. Halkin, *S. Pachomii Vitae Graecae*, Bruxelles 1932; P. Peeters, *Le dossier copte de s. Pachome et ses rapports avec la tradition grecque*, « Analecta Bollandiana » LXVII 1946, p. 258 sgg.; A.-J. Festugière, « La première Vie grecque de s. Pachôme », in *Les Moines d'Orient* IV 2, Paris 1965.

[2] Cfr. p. LXI.

[3] Cfr. H. Bacht, in *Théologie de la Vie monastique*, p. 43.

[4] Tornerò a parlare piú dettagliatamente del monachesimo egiziano a p. LIX e nelle sezioni sulla *Vita Antonii* e sull'*Historia Lausiaca* (II volume di questa serie).

la solitudine nella propria casa, e la castità del corpo. Vologese esercitò una profonda influenza su Efraem Siro (ca. 306-373), che ha tracciato il suo ritratto nei *Carmina Nisibena.* Efraem, che fu diacono (o predicatore) della chiesa di Nisibi sotto Vologese[1], adottò lo stesso ideale, unendo la cultura all'ascesi. Fu un maestro famoso a Nisibi e, dopo l'occupazione di questa città da parte dei persiani nel 363, alla scuola di Edessa. È poco probabile che risponda a verità l'affermazione dell'*Historia Lausiaca*, secondo cui egli avrebbe condotto una vita solitaria; date le sue attività molteplici, Efraem poté vivere in solitudine solo per brevi periodi, anche se praticò sempre un ascetismo austero. Ebbe certo contatti con gli anacoreti: fra le opere del grande « classico » della Chiesa siriaca c'è una lettera agli asceti delle montagne di Edessa[2]. Ma Efraem sacrificò la sua propensione per l'eremitismo, combinando la sua attività di diacono (o predicatore), d'insegnante, di poeta, di scrittore con una vita d'asceta. Cosí egli è ancora vicino agli asceti dei primi secoli, che non si separavano dalla comunità dei cristiani[3].

L'immagine di un anacoretismo austero, talvolta quasi selvaggio, è tracciata in quello che è stato chiamato il documento-base per lo studio del monachesimo nella Siria settentrionale dall'inizio del quarto secolo fino a verso il 444, l'*Historia philothea* o *Historia religiosa* di Teodoreto di Ciro. Costui, nato ad Antiochia attorno al 393, fu monaco nei pressi di Apamea in Siria e divenne vescovo di Ciro nel 423. Nella sua *Historia religiosa*, Teodoreto ha disegnato un quadro d'insieme della vita ascetica, descrivendo alcuni tipi caratteristici di monaci[4]. Teodoreto è stato il testimone oculare di nume-

[1] Si sono avanzati dei dubbi sul suo diaconato e si è supposto che gli sia stata concessa la facoltà di predicare senza che fosse ordinato.

[2] A. Vööbus, *A Letter of Ephrem to the Mountaineers*, Pinneberg 1947; id., *Le monachisme primitif chez s. Éphrem*, « L'Orient Syrien » IV 1959, p. 299 sgg.

[3] Cfr. Edmond Beck e D. Hemmerdinger-Iliadou, « Dictionnaire de Spiritualité » XXVII 1959, col. 788 sgg.; A. Vööbus, *Literary, critical and historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm 1958; L. Leloir, « Saint Éphrem Moine et Pasteur », in *Théologie de la Vie monastique*, p. 85 sgg.

[4] S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* III, Mödling-Wien 1938, p. 238 sgg.; P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950, p. 94 sgg.; A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959; P. Canivet, « Théodoret et le monachisme syrien avant le Concile de Chalcédoine », in *Théologie de la Vie monastique*, p. 241 sgg.

rosi avvenimenti descritti, ma molto spesso è piuttosto l'interprete di una tradizione locale.

Il suo libro, formato da trenta racconti che descrivono le vite di trenta asceti (ventotto uomini e tre donne), ha per noi un valore duplice. In primo luogo ci offre una documentazione molto importante e oggettiva intorno al monachesimo siriaco; in secondo luogo, il modo in cui Teodoreto presenta i fatti, descrivendo e analizzando il fenomeno dell'anacoretismo siriaco nei suoi aspetti radicali e talora bizzarri, illumina la spiritualità stessa di questo monachesimo, come era vista dagli occhi di colui che fu l'ultimo grande teologo di Antiochia.

Per cominciare dai « fatti ». La tradizione di rigorismo e di rifiuto del mondo che si manifesta ben presto nella Siria cristiana[1] ha ispirato anche il monachesimo e soprattutto l'anacoretismo, quale è descritto da Teodoreto, che non ne approva certe punte estreme di austerità. L'anacoretismo siriaco si distingue per un « esotismo »[2], assai vicino a forme dell'anacoretismo egiziano ma – a quanto sembra – ancora piú stravagante e selvaggio. L'asceta abbandonava la famiglia e talvolta anche il paese: si ritirava sulla montagna, nei crepacci e nelle buche, e si nutriva solo dei prodotti della terra, che non coltivava. Talvolta giungeva ad esporsi al fuoco ed ai serpenti. Tuttavia Teodoreto parla di altri modelli di ascetismo, confermando che si può condurre una vita ascetica anche fuori del deserto.

Una delle descrizioni piú pittoresche dell'*Historia religiosa* è il racconto relativo a Simeone Stilita (nato verso il 390). Teodoreto, che è un testimone molto coscienzioso, ci dice di essere andato a vedere Simeone Stilita; ci parla della fama internazionale del santo e delle folle di pellegrini, provenienti da tutti i paesi del mondo, che giungevano a fargli visita. Secondo Teodoreto, duecento discepoli di Simeone organizzavano le visite dei pellegrini. La Siria fu il paese di elezione degli stiliti che, ritti sulla loro colonna, praticavano una singolare forma di ascesi, che talvolta, come nel caso di Simeone, si univa con un apostolato fatto di sermoni quotidiani. La

[1] Cfr. p. XXIV.
[2] P. Canivet, in *Théologie de la Vie monastique*, p. 251.

tradizione vuole che Simeone sia stato il primo stilita; Teodulo, che l'avrebbe preceduto, sembra un personaggio leggendario[1].

Per quanto riguarda il carattere di questa spiritualità, è difficile distinguere quanto appartiene a Teodoreto dallo spirito che viveva nelle cerchie di asceti. Si ha l'impressione che Teodoreto sia il teorico che ricerca – dietro una vita multiforme, ma in genere austera fino all'assurdo – una base spirituale equilibrata, che abbia dei punti di contatto con la dottrina cristiana.

Nato ad Antiochia da una ricca famiglia cristiana, Teodoreto fu un uomo di alta cultura, piú letteraria che filosofica. Egli non esita a richiamarsi alla tradizione della letteratura profana. Cosí l'*Historia religiosa* comincia ricordando gli autori classici, che – egli dice – hanno scritto epopee per conservare il ricordo dei fatti d'arme dei loro eroi, tragedie per rivelare le prove degli eroi e degli dei. Quanto a lui, egli vuole creare il libro delle gesta dei monaci, questi uomini coraggiosi, veri atleti della virtú. Il termine « atleta » è una parola chiave di tutto il libro. Nel corso dell'opera, la vita degli asceti si dispiega in un contesto di lotte, illustrato da un vocabolario ora militare, ora sportivo[2]. Ma l'elemento militare predomina: ai monaci viene applicato il linguaggio metaforico della *militia Christi* – combattimento, vittoria, trofeo, corona – che era stato già applicato ai martiri e, in parte, a tutti i cristiani dei primi secoli[3]. Cosí Teodoreto è un testimone della tradizione del monaco-martire, a cui abbiamo già accennato. Il padre Canivet ha giustamente osservato[4] che questa terminologia militare, in cui compaiono nello stesso tempo reminiscenze classiche e scritturali, è assai piú frequente in Teodoreto che in Palladio, in Cassiano e Diadoco, e che si potrebbe vedere in essa uno dei caratteri dell'ascetismo siriaco. Egli suggerisce

[1] H. Delehaye, *Les Saints Stylites*, Bruxelles 1923, p. 238 sgg. La tesi del Kötting, secondo cui Egeria nel resoconto del suo viaggio (29, 5) farebbe allusione a degli stiliti che vivevano vicino a Carre (non lontano da Edessa) mi sembra assai poco probabile per ragioni di ordine filologico. Cfr. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster i. W. 1950, p. 116 sgg.

[2] P. Canivet, in *Théologie de la Vie monastique*, p. 244 sgg.

[3] A. von Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905.

[4] In *Théologie de la Vie monastique*, p. 264.

la possibilità di un rapporto con la dottrina di sette ebraiche: si pensi soltanto al combattimento dei figli della luce contro quelli delle tenebre, ugualmente espresso in linguaggio militare[1].

In questo quadro si può richiamare l'attenzione su di un fatto di ordine linguistico, che sembra confermare l'ipotesi appena ricordata. Nel testo greco della *Vita Antonii* di Atanasio, l'idea del combattimento è espressa soprattutto con i termini sportivi della « lotta », secondo la tradizione che fa capo a san Paolo. Nella versione latina di Evagrio, vescovo di Antiochia, il vocabolario è rimaneggiato nel senso del combattimento; in tre casi la versione di Evagrio si rifà alla *militia Christi*, che non si trova nel testo di Atanasio[2]. Questo fatto potrebbe confermare l'ipotesi di una predilezione, nell'ambiente siriaco, per le metafore del combattimento militare.

Accanto all'immagine del combattimento si trova però in Teodoreto, come ho già detto, la metafora degli atleti e dell'« arena sportiva ».

Queste antiche immagini di combattimento e di lotta si combinano con idee che hanno come punto di partenza il termine φιλοσοφία: un termine usato tradizionalmente per designare la vita monastica, considerata come vera filosofia. Cosí Teodoreto dà un'analisi « filosofica » delle virtú degli asceti. In questa, piú che in altre occasioni, egli si mostra un letterato legato alla tradizione classica; sebbene ci troviamo di nuovo di fronte anche ad un'antica tradizione cristiana. Il termine « vera filosofia » aveva una volta designato il cristianesimo in quanto tale, e piú tardi era stato applicato specialmente alla vita degli asceti.

Malgrado la base monastica tradizionale sulla quale Teodoreto si fonda, sembra che vi sia un'antitesi tra questo vescovo colto e la vita austera e selvaggia di molti asceti, che egli vorrebbe presentarci come uomini accettabili, non influenzati dall'eresia dei Messaliani.

Se Teodoreto rappresenta per noi una fonte per conoscere i monaci siriaci che vivevano nel deserto, le opere di san Gio-

[1] Cfr. J. van der Ploeg, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, « Orientalia Christiana Analecta » CLIII 1958, p. 321 sgg.
[2] L. Th. Lorié, *Spiritual Terminology...*, p. 102 sgg.

vanni Crisostomo ci forniscono delle informazioni indirette su di una forma di ascetismo piú moderato e tradizionale, che si praticava nella città di Antiochia nel corso della seconda metà del quarto secolo[1]. In questa città un gruppo di asceti, diretti e ispirati da Melezio, Flaviano e Diodoro, praticava un ascetismo simile a quello dei primi secoli cristiani; si rimaneva in seno alla comunità dei fedeli, e l'ideale ascetico trovava espressione soprattutto nell'attaccamento alla verginità e nel distacco dai beni temporali. Non c'era rifiuto del mondo né fuga nel deserto. La solitudine di questi asceti era « interiore », e si combinava con l'apostolato. La preghiera e la meditazione delle Scritture costituivano gli elementi essenziali della vita spirituale. L'asceterio di Diodoro, sul quale siamo molto male informati, non sembra avere conosciuto regole, ma si basava semplicemente sullo spirito ascetico.

A questa cerchia di asceti apparteneva la madre di san Giovanni Crisostomo, la vedova Antusa. Giovanni (ca. 344-407) fu cosí, fin dalla prima infanzia, in contatto con le pratiche di vita ascetica di quella comunità cristiana[2]. Conobbe ben presto anche la vita del deserto. Sebbene non abbia mai sentito il bisogno di visitare l'Egitto, come fecero molti suoi contemporanei, ebbe contatti con gli eremiti della regione, probabilmente facendo dei pellegrinaggi, come si usava in Siria[3]; e piú tardi raccomandò nelle sue prediche quest'abitudine ai fedeli della Chiesa di Antiochia. Egli lesse anche la *Vita Antonii* di Atanasio, e la diffuse tra i suoi fedeli.

Raggiunta la maturità – aveva avuto come maestro il grande Libanio – Giovanni abbandonò la vita profana per adottare lo stile della vita ascetica, con la quale si era già familiarizzato nella casa materna. Dopo qualche mese decise di ritirarsi nel deserto, e percorse le tappe successive di una vita eremitica sempre piú rigorosa. Tuttavia dopo alcuni anni, con il corpo indebolito dalle mortificazioni, pensò di ritornare ad Antiochia: l'esperienza del deserto gli aveva fatto compren-

[1] A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne...*, p. 181 sgg.
[2] Dom Ivo auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, Freiburg 1959; J.-M. Leroux, « Monachisme et Communauté chrétienne d'après s. Jean Chrysostome », in *Théologie de la Vie monastique*, p. 143 sgg.
[3] Cfr. p. XXXII.

dere il senso profondo di una vita ascetica combinata con attività apostoliche e pastorali. Divenuto prete, presto predicatore ammirato della Chiesa di Antiochia, e piú tardi patriarca di Costantinopoli, continuò a condurre una vita ascetica e solitaria « nel mondo ». Nelle sue prediche incitava il suo uditorio ad adottare certe abitudini di penitenza, di preghiera e di contemplazione, attinte dall'ideale monastico. A quest'ideale ascetico, cosí vicino all'antica tradizione cristiana, restò fedele per tutta la vita, pur difendendo nello stesso tempo il valore autenticamente cristiano della vita solitaria nel deserto. Condannò però l'estremismo ascetico: la fuga nel deserto, che conduceva talvolta ad una segregazione quasi masochistica di anime alla ricerca di una perfezione al limite della condizione umana[1]. Cosí mostrò che in quella Siria, che fin dal principio era stata tutta presa dal rigorismo, c'era posto per una spiritualità ascetica piú equilibrata. In lui si rispecchia l'ideale del vescovo, che è insieme apostolo, pastore ed asceta: ideale che egli difese, raffrontandolo con quello dei solitari[2].

3. I CAPPADOCI: SAN BASILIO, SAN GREGORIO DI NAZIANZO, SAN GREGORIO DI NISSA

Questa spiritualità moderata, questo ascetismo combinato con un'alta cultura, nutrita di tradizioni classiche, si ritrova nei « Cappadoci ». Anche nel loro caso, alcuni elementi ricordano l'ascetismo cristiano primitivo, tutto legato alla vita comune della Chiesa.

La famiglia dei « Cappadoci » era originaria del Ponto. Il padre di Basilio, di Macrina e di Gregorio di Nissa – ricordiamo qui solo i figli piú famosi di Basilio il Vecchio e di Emmelia – era avvocato a Neocesarea nel Ponto, paese povero, dove il greco era parlato solo da una parte della popolazione. La famiglia di Basilio il Vecchio apparteneva, sembra, alla classe dei proprietari terrieri. I genitori erano stati istruiti nella fede cristiana dall'apostolo del Ponto e della Cappadocia, Gregorio il Taumaturgo, che per cinque anni

[1] J.-M. Leroux, in *Théologie de la Vie monastique*, p. 189.
[2] Cfr. *in 1 Tim. Homilia* 14, 6, citata dal Leroux, in *Théologie de la Vie monastique*, p. 189.

era stato allievo di Origene a Cesarea in Palestina. La spiritualità dei grandi « Cappadoci » non mancò di risentire del fatto che i loro antenati ebbero come maestro l'apostolo del Ponto.

Se il padre, Basilio, era originario del Ponto, la madre, Emmelia, era nata in Cappadocia. Il primo figlio di Basilio e di Emmelia, chiamato anche lui Basilio (330-379), incontrò mentre studiava ad Atene, negli anni tra il 351 e il 355, un giovane cappadoce di nome Gregorio, figlio del vescovo di Nazianzo in Cappadocia. I due giovani strinsero un'amicizia che durò tutta la vita. Verso il 370, Basilio divenne vescovo di Cesarea, capitale della Cappadocia, e costrinse suo fratello Gregorio a farsi consacrare vescovo della piccola città di Nissa. L'altro Gregorio, chiamato Nazianzeno e detto il Teologo, ossia il « cantore » o l'« araldo di Dio », poeta, uomo di alta spiritualità ma dotato di pochissimo senso pratico, dopo varie vicissitudini amministrò per un certo periodo di tempo la sede episcopale del padre defunto, che era stato vescovo di Nazianzo. Cosí, anche se Gregorio Nazianzeno fu il solo a nascere in Cappadocia, Basilio e i due Gregori ebbero nella storia della Chiesa l'appellativo dei « tre Cappadoci ».

Quello che c'interessa qui è il ruolo avuto dai « Cappadoci » nel movimento ascetico del loro tempo. L'iniziazione alla vita ascetica sembra dovuta alle donne della famiglia. Emmelia, la madre, dopo la morte del marito, seguendo l'esempio e il consiglio della figlia Macrina, decise di ritirarsi con lei nella proprietà familiare di Annesi nel Ponto, presso l'Iris (351). Esse fecero una vita ascetica in comune, riunendo delle nobildonne e quelle che erano state le loro ancelle, ed eliminando cosí le differenze di ordine sociale. Il fratello minore Pietro seguí la madre e la sorella. Un altro fratello, Naucrazio, s'installò nelle vicinanze come eremita: conduceva una vita di ascesi e insieme di carità, nutrendo i vecchi poveri con quello che ricavava dalla caccia e dalla pesca.

Macrina sembra avere subito l'influenza di Eustazio di Sebaste (ca. 300-ca. 377), propagatore di un ascetismo rigoroso ed estremo nel Ponto e nell'Armenia. Costui era stato discepolo di Ario ad Alessandria attorno al 320, e cosí aveva potuto conoscere il monachesimo egiziano. Verso il 357, fece un viaggio in Siria, Egitto e Mesopotamia, per tenersi al

corrente dell'evoluzione del monachesimo. Quando Basilio, dopo avere terminato i suoi studi a Costantinopoli e ad Atene, decise nel 358 di darsi all'ascetismo e di vivere ad Annesi presso i suoi, tenne presente in primo luogo l'ideale di Eustazio. Ad Annesi, sulla riva dell'Iris, anche Gregorio Nazianzeno condivise per qualche tempo la vita solitaria scelta da Basilio. Lí studiarono insieme la Scrittura ed Origene, estraendo dai suoi scritti la *Philocalia*.

È difficile capire, dalle testimonianze spesso ostili su Eustazio, quale fu il fascino esercitato sui contemporanei dal suo ascetismo, e le ragioni per cui esso conquistò i « Cappadoci ». Per quanto riguarda san Basilio, l'influenza esercitata su di lui dalla sorella Macrina sembra spiegare molte cose. Ma per quale ragione l'entusiasmo ascetico di Eustazio influí su tutto il gruppo di Annesi? Dipendeva dall'ostentazione di austerità, o piuttosto dallo spirito « sociale », che si manifestava nella cura dei poveri e piú tardi nella fondazione, da parte di Eustazio, di un ospizio a Sebaste[1]? Comunque siano andate le cose, solo verso il 372 Basilio ruppe i rapporti con Eustazio[2].

Ma Basilio, pur associandosi almeno in parte all'ascetismo eustaziano, cercò fin da principio di definire in maniera indipendente il carattere dell'ideale da seguire. Un viaggio nei « grandi » paesi del monachesimo, incluso l'Egitto, non sembra averlo illuminato. Fu allora, a quanto sembra, che egli intraprese uno studio sistematico del Nuovo Testamento, per trovare una soluzione ai suoi problemi. Pubblicò i risultati delle sue ricerche sotto il titolo *Regole morali*. È la prima delle sue opere ascetiche, la sola alla quale volle dare il titolo di « regole » (ὅροι)[3]. Se quest'opera è d'ispirazione puramente biblica, altrove egli mostra un atteggiamento piú « umanistico », ispirato dalla filosofia greca, neoplatonica e stoica: come, ad esempio, nella seconda delle sue *Lettere* e in altre

[1] Durante tutta la sua vita, Basilio diede prova di un rigorismo che sembra in contrasto con le sue tendenze umanistiche e con il suo atteggiamento sociale. Cfr. S. Giet, *Les idées et l'action sociales de s. Basile*, Paris 1941; id., *Le rigorisme de s. Basile de Césarée*, « Revue des Sciences religieuses » 1949, p. 333 sgg.

[2] Cfr. J. Gribomont, nel suo articolo *Eustathe de Sébaste*, « Dictionnaire de Spiritualité chrétienne » XXX-XXXII 1961, col. 1708 sgg.; id., *Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, « Revue d'histoire ecclésiastique » LIV 1959, p. 115 sgg.

[3] J. Gribomont, « Saint Basile », in *Théologie de la Vie monastique*, p. 99 sgg.

destinate ad amici, piú aperti alla filosofia che agli argomenti presi dalla Sacra Scrittura. Per Basilio, la rivelazione fornisce una conoscenza diretta, ma la sapienza profana può avere un ruolo preparatorio. Quest'idea si ritroverà anche in sant'Agostino. Cosí Basilio ammette, per la sua teologia in generale ed il suo ascetismo in particolare, due fonti: la Scrittura e, su un gradino inferiore, la sapienza e la scienza umane[1].

Le *Regole morali* sono il primo degli *Ascetica* di san Basilio, opere che nella tradizione monastica hanno avuto il ruolo di « testi viventi ». Per questo è difficile scoprirne il carattere originario e le forme della redazione primitiva. Grazie soprattutto alle ricerche del padre Gribomont sulla tradizione manoscritta e testuale di questi testi, abbiamo potuto avere un'idea piú chiara della storia, e anche dell'essenza, degli *Ascetica* del grande Cappadoce[2]. Nelle *Regole morali* e in altri scritti – soprattutto lettere –, che risalgono al periodo immediatamente successivo alla sua « conversione », si rivela già il tratto piú caratteristico dell'ascetismo di Basilio: la combinazione di una conoscenza profonda dell'Antico e del Nuovo Testamento (che, al principio, sembra essere il preferito) con la sapienza umana, filosofica e letteraria. La combinazione di questi elementi non poteva non fare impressione, sia negli ambienti degli spiriti « colti » sia in cerchie di asceti aperti ad una spiritualità piuttosto ecclesiale. Nel quadro dell'autorità, riscossa da Basilio tra gli asceti, va considerato l'*Asceticon*, redatto sotto forma di domande e risposte: una forma catechetica ben distinta da quella della « regola », ma anche differente dal genere letterario del dialogo. Sembra d'altronde che, nell'*Asceticon*, non si tratti di un semplice artificio letterario, ma di risposte reali e spontanee, date da Basilio alle domande che gli facevano i monaci, durante le sue visite alle comunità di asceti[3]. Nella tradizione successiva, quando il cenobitismo fu piú o meno istituzionalizzato, queste risposte vennero considerate come una « regola » e come una specie di supple-

[1] J. Gribomont, in *Théologie de la Vie monastique*, p. 103.
[2] J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, « Bibliothèque du Muséon » XXXII, Louvain 1953; D. Amand, *L'ascèse monastique de s. Basile*, Maredsous 1949.
[3] Si può tuttavia osservare che la forma « diretta », basata sulle domande e risposte e sui « detti », è frequente nella letteratura monastica. Cfr. pp. XXIV e LXXIX-LXXX.

mento alle *Regole morali*. Questa è un'interpretazione piú tarda, abbastanza anacronistica. Per san Basilio solo la Scrittura può fornire delle vere regole (cosí si spiega il titolo *Regole morali*): quanto a lui, vuole appena dare dei consigli, o tutt'al piú delle direttive[1]. Prima di queste domande, probabilmente tratte dalla realtà storica, sta un'introduzione, dove vengono esposti i principi di quella che per lui è l'ascesi evangelica. Anche tali osservazioni preliminari si presentano sotto forma – questa volta probabilmente artificiale – di domande e risposte piú sviluppate. Nella prima edizione dell'*Asceticon*, conservata nella traduzione latina di Rufino ed in una versione siriaca (inedita), le domande iniziali precedono le successive senza soluzione di continuità: non c'è nessuna distinzione chiara. Ma una seconda edizione, rimaneggiata e accresciuta da Basilio e conservata in greco, distingue esplicitamente l'esposizione generale sulle condizioni della vita ascetica e le risposte date alle domande dei confratelli. Un antico testimone chiama la prima edizione *Piccolo Asceticon*, la seconda *Grande Asceticon*. I numeri 2-23 del *Grande Asceticon* rimaneggiano e amplificano il testo delle undici domande iniziali del cosiddetto *Piccolo Asceticon*; i numeri 24-55 del *Grande Asceticon* sono invece nuovi: in essi Basilio si è liberato dall'influenza di Eustazio e sviluppa le sue vedute personali sulla vita monastica. Quanto alle domande e risposte improvvisate e reali, il *Grande Asceticon* le riproduce fedelmente, aggiungendone altre piú recenti (il numero varia a seconda dei manoscritti).

Se si ricostruisce, grazie soprattutto alle ricerche di padre Gribomont, la nascita e l'evoluzione del *Corpus* degli scritti ascetici di Basilio, occorre ricordare che la redazione piú diffusa risale ad un compilatore del sesto secolo. In questa collezione trovarono posto anche parti delle lettere di Basilio e perfino scritti che non gli appartengono. Il *Corpus* subí ulteriori ampliamenti nel corso del Medioevo. Tutto questo indica in quale misura la dottrina ascetica di Basilio abbia influenzato il mondo cristiano. Per non parlare della tradizione del monachesimo basiliano nella Chiesa orientale, l'influenza di quella che si è voluta chiamare la « Regola » di san Ba-

[1] J. Gribomont, in *Théologie de la Vie monastique*, p. 104.

silio si manifesta in Occidente nell'opera dei legislatori del monachesimo occidentale, Cassiano e san Benedetto. La « Regola » è ricordata da Gregorio di Tours (*Historia Francorum* X 29) e ricompare nella *Concordia regularum* di san Benedetto di Aniane[1].

Alla base del suo sistema – se è lecito parlare di sistema –, Basilio pone il precetto della carità, amore di Dio e del prossimo. L'amore che si deve a Dio esige una rinuncia totale a un mondo che disprezza i principi di Dio, ma non alla comunità dei fedeli. Questa rinunzia al mondo « profano » si realizza nel modo piú facile in un'abitazione separata, sotto forma di vita cenobitica: perché l'amore per il prossimo esclude l'eremitismo. La vita cenobitica è dunque giustificata dal precetto evangelico dell'amore. Giustamente Gregorio Nazianzeno, nel suo elogio funebre di Basilio, parla di una sintesi tra il βίος ἐρημικός e il βίος τοῦ μιγάδος (*Orationes* 43, 62): cioè di una sintesi tra il monachesimo egiziano e una vita in seno alla comunità dei cristiani. Dal punto di vista pratico, questa vita cristiana comune, nel mondo, indirizzava gli asceti verso le opere di carità, compreso l'insegnamento. In questa vita, c'era evidentemente poco posto per le invenzioni estreme degli asceti individualisti.

Non è possibile esaminare qui, nei particolari, il sistema spirituale di Basilio. L'essenza della sua dottrina è chiara: la sua spiritualità biblica e il suo nobile umanesimo la distinguono nettamente da alcune stravaganze dell'anacoretismo piú antico, senza escludere tuttavia un certo rigorismo. Quest'umanesimo, combinato con una spiritualità profonda e sottile, è il segno di tutto il gruppo che noi chiamiamo i « Cappadoci ».

Si è spesso discusso intorno all'influenza esercitata sulla spiritualità e sul « sistema » ascetico di Basilio dagli altri due « Cappadoci », e soprattutto da Gregorio Nazianzeno. Per dare una risposta, sia pure superficiale, a questo problema, dobbiamo tener presente che la comunanza di pensiero e di amicizia che legava tra loro i « Cappadoci » era molto originale. Tra questi tre spiriti – sotto molti aspetti diversi – vi era una specie di interazione spirituale, che li univa strettamente, e

[1] J. Quasten, *Patrology* III, Utrecht 1960, p. 213.

che oggi ci rende impossibile definire con precisione ciò che appartiene a ciascuno di loro.

Spinti da un'ammirazione, a cui non era sempre estranea una certa adorazione reciproca, Gregorio Nazianzeno e Gregorio di Nissa sembrano avere visto in Basilio, chiamato da loro « il Grande », il loro « capo » o superiore nella vita spirituale. Soprattutto Gregorio Nazianzeno non ha mancato di riconoscere quanto doveva a Basilio: anche se questo non significa che egli si sia sempre mostrato d'accordo con lui. Leggendo le opere di Gregorio Nazianzeno, si ha l'impressione che egli abbia spesso superato l'amico, dando talvolta prova di un senso teologico piú profondo o di vedute piú equilibrate e piú larghe. Durante l'esperienza di Annesi, Gregorio ha collaborato con Basilio nella redazione delle « leggi » e delle « regole », ma è difficile supporre che i due uomini, successivamente, non abbiano piú avuto scambi d'idee su di un argomento come questo, che stava loro tanto a cuore. Dati i loro stretti rapporti, possiamo pensare ad influenze reciproche, ed io sono d'accordo con padre Gribomont quando critica, a questo proposito, la tesi del Bouyer[1], il quale considera Basilio soprattutto come un legislatore e riformatore del monachesimo egiziano in nome di un ideale cenobitico influenzato dal vangelo e da Aristotele, mentre Gregorio Nazianzeno avrebbe aggiunto al sistema rigoroso di Basilio un elemento piú spirituale e piú umano. Questa tesi sembra disconoscere non soltanto il genio di Basilio, ma anche, e soprattutto, l'essenza della comunanza spirituale tra Basilio e Gregorio.

Parlare dettagliatamente di Gregorio Nazianzeno (ca. 330-ca. 390) sorpasserebbe di gran lunga i limiti di questa introduzione[2]. Poeta e prosatore di un'eleganza straordinaria[3], spirito ripiegato su sé stesso, mosso da uno slancio mistico, Gregorio sentí durante tutta la sua vita movimentata la nostalgia della vita contemplativa, e dopo ogni scacco nella vita « pratica » si ritirò nella solitudine[4].

[1] L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960, p. 401 sgg.; J. Gribomont, in *Théologie de la Vie monastique*, p. 112.
[2] Jacques Rousse, « Dictionnaire de Spiritualité » XLII-XLIII 1967, col. 932 sgg.
[3] Cfr. P. Gallay, *Langue et style de s. Grégoire de Nazianze*, Paris 1933.
[4] Cfr. P. Gallay, *La vie de s. Grégoire de Nazianze*, Lyon 1943.

Nella sua poesia[1], dallo stile sostanzialmente classico, egli non esita a parlare di sé, con un certo pessimismo e perfino con una specie di autocompassione. In questa poesia si rivela, ogni momento, il desiderio dell'ideale ascetico. Ma, piú ancora che in san Basilio, quest'ideale è caratterizzato da un forte senso della misura, e da molta duttilità. Vi è in esso una grande apertura verso tutti i tipi di vita cristiana; una valutazione positiva delle forme diverse che la vita religiosa di quei tempi aveva assunto. Nelle sue vedute sull'ideale ascetico, Gregorio dà prova di una σωφροσύνη tipicamente greca. Se ha sempre sentito per conto suo il desiderio della solitudine (anche perché quest'asceta non seppe superare le difficoltà della vita attiva e pratica), egli sembra, piú ancora di Basilio, apprezzare un'ascesi condotta in seno alla comunità cristiana e alla famiglia.

Si è dato a Gregorio Nazianzeno il titolo di « teologo », che si potrebbe tradurre meglio come « cantore » o « araldo di Dio o della divinità ». Egli è una natura contemplativa, piú incline ad un'esperienza mistica che ad uno studio obiettivo e scientifico dei misteri di Dio[2]. Per lui importa in primo luogo la conoscenza sperimentale, nata dall'unione con Dio. In questo quadro, si comprende l'importanza straordinaria che egli dà al tema della divinizzazione del cristiano[3]. Malgrado il suo pessimismo[4], Gregorio mette l'accento sulla parentela reale dell'uomo con Dio, la quale spinge l'uomo verso Dio cosí come l'immagine è spinta verso l'archetipo.

Questa vocazione alla divinizzazione comporta uno stile di vita che Gregorio, con altri Padri, chiama « filosofia »[5]. Essa produce una sapienza contemplativa, che trasporta il cristiano attraverso il mondo visibile verso il Dio invisibile. Ma, secondo Gregorio, questa « filosofia » non è una prerogativa esclusiva degli asceti: ogni cristiano, a causa del suo

[1] Cfr. M. Pellegrino, *La poesia di s. Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932.

[2] Cfr. J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952; id., « S. Grégoire de Nazianze », in *Théologie de la Vie monastique*, p. 115 sgg.

[3] Cfr. J. Gross, *La divinisation des Chrétiens d'après les Pères grecs*, Paris 1938.

[4] E. Rapisarda, *Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno*, in « Miscellanea di Studi di Letteratura », Catania 1951, p. 130 sgg.

[5] A.-M. Malingrey, *Philosophia*, Paris 1961, p. 207 sgg.

battesimo, può condurre la « vita filosofica », quale che sia la sua posizione nel mondo.

Dei tre « Cappadoci », Gregorio di Nissa (nato dopo il 330, morto nel 394) sembra il piú dotato: le sue opere sembrano sorpassare, per profondità di pensiero, quelle di Basilio e di Gregorio Nazianzeno. Egli non è un uomo pratico e un buon organizzatore come san Basilio, né un poeta come Gregorio Nazianzeno. Come teologo speculativo e mistico, è invece superiore agli altri due « Cappadoci ».

Tre suoi scritti riguardano in particolare il monachesimo e la spiritualità monastica: il *de virginitate* (del 371), la *Vita di Mosè* (del 392) e il *de instituto christiano* (composto alla fine della sua vita).

Il *de virginitate*[1] è la prima delle opere di Gregorio di Nissa che noi possediamo. Secondo W. Jaeger, risale al 371. Questa data ci dà la possibilità di fissarlo sia nel quadro della vita di Gregorio che in quello delle opere di Basilio. In quel momento, Gregorio era sposato; nel 372 sarebbe diventato vescovo di Nissa. Verso il 370 Basilio, che in quell'anno era diventato vescovo di Cesarea, si allontanò da Eustazio di Sebasta, con il quale, a quanto sembra, ruppe definitivamente verso il 372[2]. In questa circostanza, Basilio chiese al fratello di scrivere quello che il cardinale Daniélou chiama il « Manifesto del monachesimo »[3]. Il trattato *de virginitate* presuppone l'esistenza delle *Regole morali*, e probabilmente anche quella del *Piccolo Asceticon*. Chiedendo un trattato sulla verginità al fratello, retore eloquente, Basilio volle presentare il proprio ideale sotto una luce diversa da quella del primitivo monachesimo cappadoce, che seguiva la linea di Eustazio, e che era caratterizzato da un eccesso di entusiasmo e di austerità, ispirata dall'ascetismo siriaco.

Erano queste tendenze del monachesimo a sollevare critiche negli ambienti colti. Ora, proprio ai cristiani colti Basilio intese presentare un ascetismo piú moderato, privo di un'austerità che avrebbe potuto offendere. A Gregorio, toccò

[1] *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger. VIII 1. *Opera ascetica*, ed. J. P. Cavarnos, Leiden 1952.

[2] J. Daniélou, « Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme », in *Théologie de la Vie monastique*, p. 131 sgg.

[3] In *Théologie de la Vie monastique*, p. 132.

il compito di tracciare quest'immagine. Egli attinse a fonti diverse, talvolta molto tradizionali, come nel quadro delle « noie » del matrimonio. Piú originali sono le sue idee sulla visione di Dio, anche se vi si trovano elementi presi da Plotino. Ma l'idea centrale della sua dottrina mistica della contemplazione è quella della creazione dell'uomo ad immagine di Dio. Siamo nella tradizione di Origene[1]. Gli ultimi capitoli del trattato sembrano in rapporto diretto con le circostanze che hanno fornito lo spunto per la sua composizione: la rottura di Basilio con la spiritualità di Eustazio. Gregorio critica certi eccessi degli asceti (rifiuto del lavoro manuale, preghiera continua ecc.), e raccomanda una spiritualità conforme agli insegnamenti evangelici. Le sue critiche sembrano prendere di mira i Messaliani.

San Basilio era morto nel 379: verso il 386 morí anche Teosebia, la moglie di Gregorio. Divenuto vedovo, Gregorio si volge sempre piú alla vita monastica: nello stesso tempo, si sforza di continuare l'opera del fratello Basilio e di completarla, dando ai monaci « basiliani » una teologia mistica. Nella *Vita di Mosè* – che si ricorda a torto tra le opere esegetiche di Gregorio – egli vuole fornire un'introduzione alla vita perfetta: conformandosi alle idee di Basilio, traccia un ritratto ideale di Mosè come esempio di vita monastica e come simbolo dell'ascensione mistica dell'anima a Dio. La prima parte contiene un racconto della vita di Mosè ampliato e « purgato » secondo il gusto dell'epoca: si tratta di uno *specimen* di esegesi letterale edificante, nel genere dell'*haggada* giudaica[2]. La seconda parte presenta, con l'aiuto dell'esegesi allegorica (θεωρία), Mosè come simbolo dell'ascensione mistica dell'anima. Vi si trovano sviluppati i temi della tenebra e dell'ἐπέκτασις: secondo Gregorio, la perfezione consiste sia quaggiú che nell'eternità in un progresso e in una tensione senza fine[3]. È una dottrina di cui si possono trovare i primi spunti in Origene, ma che – per quanto riguarda l'idea

[1] Cfr. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, *passim*.
[2] Vedi l'edizione a cura di J. Daniélou (SC I^bis), Paris 1955, p. XI sgg.
[3] J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1953², p. 291 sgg.

del progresso nella partecipazione ai beni divini nella beatitudine – è stata criticata da molti teologi, come Massimo il Confessore in Oriente e Agostino in Occidente.

L'intento principale della *Vita di Mosè* è chiaro. Ispirato dalle idee di Basilio, Gregorio ha voluto presentare ai monaci, nella persona di Mosè, un archetipo della vita monastica conforme ai principi basiliani. Si può d'altronde osservare nella *Vita di Mosè*, se la si raffronta con il *de virginitate*, una spiritualità piú mistica, che sembra anticipare le idee espresse nel *de instituto christiano*.

W. Jaeger ci ha dato la prima edizione completa di questo trattato, conosciuto fino ai suoi tempi sotto forma di un estratto assai difettoso fatto in epoca bizantina (si trova stampato in PG XLVI 287-316). Poiché la sua seconda parte corrisponde alla seconda parte della *Grande Lettera* dello Pseudo-Macario, il *de instituto christiano* non fu considerato un'opera di Gregorio. Si credeva che questa seconda parte fosse una copia della *Grande Lettera* dello Pseudo-Macario. Ma le ricerche di Jaeger hanno dimostrato l'autenticità, e la priorità, del *de instituto christiano*[1].

W. Jaeger colloca la composizione di quest'opera negli ultimi anni della vita di Gregorio, dopo la *Vita di Mosè*, a cui il trattato si rifà. Nella prima parte, Gregorio descrive una spiritualità della vita mistica che deve permettere la liberazione dalle macchie del peccato. La seconda parte tratta della vita in comune, che esige la rinunzia a sé stessi, l'obbedienza e una severa comunione dei beni. L'interesse particolare del trattato consiste nel fatto che Gregorio sfuma e mitiga certi giudizi severi sulle pratiche messaliane, soprattutto per quanto riguarda la preghiera. Nel *de instituto christiano* si osserva una tendenza a riabilitare la preghiera contemplativa, liberata dagli eccessi messaliani[2]. Cosí Gregorio, alla fine della sua vita, sembra voler salvaguardare una parte dello slancio mistico a cui si erano ispirati i Messaliani.

Dopo le scoperte di Jaeger, il problema del rapporto tra

[1] W. Jaeger, *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.
[2] J. Daniélou, « Recherches de Science religieuse » XLVIII 1960, p. 119 sgg.

Gregorio e i Messaliani è stato molto discusso[1]. La sua tesi, secondo cui la *Grande Lettera* sarebbe una copia del *de instituto christiano* e dimostrerebbe quindi l'influenza esercitata da Gregorio negli ambienti messaliani, è stata accettata da J. Daniélou, ma respinta da J. Gribomont e da R. Staats[2].

Quanto alla datazione, egli pensò che gli scritti pseudomacariani non risalissero – come invece si era supposto – all'inizio del quinto secolo, ma che il *terminus ante quem* della loro composizione fosse l'anno 543. In un articolo comparso in « Vigiliae Christianae »[3] e nell'edizione della *Vita d'Ipazio* di Callinico[4] G. Bartelink ha mostrato che esiste un rapporto tra la *Vita d'Ipazio* (redatta verso il 450 nel monastero di Rufinia a sud di Calcedonia) e gli scritti pseudo-macariani; e ritiene probabile che siano stati questi scritti ad esercitare un'influenza sulla *Vita d'Ipazio*. Quest'ipotesi, se è fondata, potrebbe rappresentare un argomento per coloro che combattono la datazione proposta da Jaeger.

Nel quadro di quest'introduzione, bisogna ricordare le opere panegiriche dei « Cappadoci » che, piú ancora degli altri loro scritti, mostrano in quale misura essi siano legati alla tradizione letteraria dell'epoca. Nella letteratura cristiana, i termini panegirico, encomio e *laus* sono impiegati senza una netta distinzione. L'elogio di una persona, contemporanea o no, i panegirici dei martiri e l'elogio funebre non si distinguono, per quanto riguarda la struttura letteraria. La struttura dell'encomio classico è stata in genere mantenuta dai « Cappadoci », anche se essi assicurano a varie riprese che i loro encomi sono molto diversi da quelli della letteratura pagana. Se questo è vero per il contenuto, non lo è certo per la forma: la struttura e lo stile oratorio seguono la tradizione antica.

[1] Mariette Canévet, « Dictionnaire de spiritualité » XLII-XLIII 1967, col. 1006 sgg.

[2] J. Gribomont, *Le de instituto christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse*, « Studia Patristica » V, TU LXXX, Berlin 1962, p. 312 sgg.; R. Staats, *Der Traktat Gregors von Nyssa de instituto christiano und der Grosse Brief Symeons*, « Studia Theologica » XVII 1963, p. 120 sgg.; id., *Der Traktat des Gregor von Nyssa de instituto christiano*, Göttingen 1964.

[3] *Text Parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana*, « Vigiliae Christianae » XXII 1968, p. 128 sgg.

[4] *Callinicos, Vie d'Hypatios* (SC CLXXVII), Paris 1971, p. 38 sgg.

Tutti e tre i « Cappadoci » hanno pronunciato dei panegirici di martiri che, quanto al contenuto, si collocano nella tradizione delle Passioni epiche[1].

Negli elogi personali e di contemporanei, la solidarietà del « gruppo » si manifesta nell'ammirazione reciproca. Gregorio Nazianzeno pronunzia gli elogi funebri di Basilio, del padre Gregorio Nazianzeno il Vecchio, del fratello Cesario e della sorella Gorgonia. Gregorio di Nissa, per parte sua, pronunzia un discorso in occasione dell'anniversario della morte del fratello Basilio: è un vero encomio, di stile tradizionale, in cui Gregorio paragona il fratello a san Giovanni Battista e a san Paolo.

In questo gruppo di encomi, la *Vita Macrinae* di Gregorio di Nissa occupa un posto a parte[2]. È una biografia elogiativa, scritta in memoria della donna che aveva esercitato un'influenza decisiva sui suoi due fratelli, Basilio e Gregorio. Nello stesso tempo, Gregorio persegue uno scopo parenetico. Nella *Vita*, si ritrovano gli elementi tradizionali del genere, per quanto riguarda sia la struttura che lo stile generale, segnato da una certa unzione. La scena della morte di Macrina, descritta nei particolari, termina con l'ultima preghiera che lei pronunciò: è un inno, formato in gran parte da elementi biblici. Segue un vero e proprio *threnos* alla maniera antica.

Nonostante gli elementi che ricordano una tecnica un po' logora, la *Vita Macrinae* è un documento umano di prim'ordine. Essa ci dà un « primo piano » dell'ambiente spirituale dei « Cappadoci »; e ci fa comprendere meglio l'essenza dell'attività di questi uomini legati alla tradizione della cultura letteraria dell'epoca, ma ispirati da un ideale che doveva riempire le forme antiche di un nuovo contenuto. Nel campo della vita spirituale, essi hanno cercato di creare una forma di vita ascetica che, conservando la parte essenziale della vita anacoretica, rispondesse ai bisogni spirituali di cristiani cresciuti nella tradizione della cultura antica.

[1] Cfr. Th. Payr, *Enkomion*, RAC V 1960, col. 332 sgg.; H. Delehaye, *Les passions des martyrs...*, p. 133 sgg.

[2] Cfr. F. van der Meer - G. Bartelink, *Gregorius van Nyssa. Het Leven van de heilige Macrina*, Utrecht-Antwerpen 1971 (in olandese); P. Maraval, *Grégoire de Nysse, Vie de s. Macrine* (SC CLXXVIII), Paris 1971.

4. LE ORIGINI DEL MONACHESIMO IN OCCIDENTE: GALLIA, ITALIA, AFRICA SETTENTRIONALE, SPAGNA

L'espansione del monachesimo in Oriente, dove l'Egitto rimane la patria dell'ascetismo, è parallela alla nascita del movimento monastico in Occidente. Qui sorgono forme diverse di monachesimo, adattate all'ambiente occidentale, ma dipendenti dal monachesimo orientale. I frequenti contatti stabiliti dai viaggiatori-pellegrini e le visite fatte ai Padri del deserto da persone che vogliono abbeverarsi alle « fonti » dell'ascetismo, conferiscono infatti a questo movimento ascetico un carattere « internazionale ». Cosí vedremo installarsi in Palestina un monachesimo latino, destinato ad avere un ruolo nelle dispute origeniste, che scoppiarono nel mondo monastico orientale verso la fine del quarto secolo.

Parlerò dettagliatamente del monachesimo occidentale, e delle opere biografiche che derivano da esso, nel terzo e quarto volume di questa serie. Qui mi limiterò ad alcune osservazioni, che hanno lo scopo di far luce sui contatti tra certe forme di monachesimo latino ed il monachesimo orientale.

Sembra che Atanasio sia stato il primo ad introdurre in Occidente il monachesimo orientale nella sua forma egiziana. Atanasio si definisce « discepolo di sant'Antonio ». Visse probabilmente con lui durante la giovinezza, prima di venir ordinato diacono nel 318. Quando nel 339 venne a Roma, dove rimase fino al 345, fu accompagnato da un monaco egiziano, Isidoro, originario della Nitria, che impressionò i circoli aristocratici romani. Durante i suoi soggiorni in Occidente, Atanasio visitò oltre Roma anche Milano e Treviri; e sia lui che il suo compagno non mancarono di parlare del monachesimo egiziano. Secondo san Girolamo[1], la società romana ne rimase ammirata. All'influenza esercitata dalla parola di Atanasio, si aggiunse ben presto quella di un documento scritto: la *Vita Antonii*. Sant'Antonio morí nel 356, e poco tempo dopo, Atanasio ne scrisse la vita. Una prima versione latina fu composta poco dopo, e piú tardi, verso il 375, Evagrio di Antiochia pubblicò una traduzione piú letteraria e meno fedele.

Già verso il 360 il monachesimo aveva però i suoi adepti

[1] *Ep.* 127,5.

in Occidente. San Martino, nato nel 316-7 a Sabaria in Pannonia, da un ufficiale romano e cresciuto a Pavia, entrò come suo padre nel servizio militare. Nell'esercito fece una brillante carriera, giacché fu ammesso come ufficiale in una delle *scholae* della guardia imperiale di Costanzo e Giuliano. Ricevuto il battesimo all'età di 18 anni, lasciò il servizio militare nel 356, quando si trattenne nei dintorni di Worms. Fu allora che diventò allievo di Ilario di Poitiers. Dopo una breve attività missionaria ed un soggiorno da solitario presso Milano, si stabilí come eremita nell'isola di Gallinaria, davanti ad Albenga. Non si sa dove, o da chi, egli abbia conosciuto l'eremitismo. Tornato verso il 360 a Poitiers, dove sant'Ilario era ritornato dal suo esilio in Oriente, fondò a Ligugé, ad otto chilometri a sud di Poitiers, il primo monastero (o per meglio dire eremitaggio) della Gallia. Per dieci anni, vi abitò da eremita. Nel 371, per volere della popolazione, divenne vescovo di Tours, ma conservò la nostalgia della vita monastica. Fondò allora, presso Tours, il centro eremitico di Marmoutier. Secondo la testimonianza di Sulpicio Severo, presto raccolse lí circa ottanta discepoli, conducendo una vita di grande austerità. Cosí divenne uno di quei vescovi-asceti, che erano numerosi in Oriente. Non imitò però semplicemente l'esempio orientale: egli fu – e si tratta di un'innovazione – un monaco-vescovo-missionario. Inaugurò cosí la tradizione del monaco-missionario, destinata a perpetuarsi in Occidente. Sull'esempio di Marmoutier, sorsero altri centri monastici a Tours e nelle vicinanze. Si ebbero anche, sembra, delle vocazioni eremitiche: il monachesimo martiniano ebbe una rapida diffusione in Gallia. Sulpicio Severo riferisce che, ai funerali di Martino, erano presenti circa duemila monaci[1].

Se Martino fu monaco-vescovo-missionario, Eusebio, vescovo di Vercelli in Piemonte, condusse una vita monastica assieme ai suoi chierici a partire dal 360, come piú tardi avrebbe fatto sant'Agostino ad Ippona.

Sulpicio Severo, che scrisse la prima *Vita di Martino* mentre il santo era ancora vivo, condusse nella sua proprietà a

[1] Cfr. E. Griffe, « Saint Martin et le monachisme gaulois », in *Saint Martin et son temps*, Roma 1961, p. 4 sgg.; Jacques Fontaine, *Sulpice Sévère...*, p. 70 sgg.

Primuliacum[1] una vita da « asceta di lusso », tutta dedita al culto del suo eroe Martino. Nato in Aquitania da una famiglia nobile, abbandonò la sua attività di avvocato per seguire dopo la morte della moglie la vita ascetica. Nell'asceterio sorto nella villa di Primuliacum, riuní per un certo periodo una comunità monastica composta da persone di grandi famiglie. Tutta la sua vita si concentrò intorno alla figura di san Martino, di cui divenne il primo biografo (*Vita Martini*, tre lettere e vari dialoghi).

Il suo amico Paolino (353-431), di famiglia senatoriale, allievo di Ausonio, poeta e professore a Bordeaux, si convertí verso il 393, assieme a sua moglie, alla vita ascetica. Venduta una gran parte dei suoi beni, si stabilí a Nola, presso la tomba di san Felice, dove fondò una specie di « confraternita ». Divenuto vescovo di Nola, condusse una vita di asceta, di poeta e di corrispondente con tutti i grandi spiriti cristiani del suo tempo.

Quello che in Egitto era stato un movimento essenzialmente popolare sembra diventare, in Gallia e in Italia (anche sant'Ambrogio è un fondatore di monasteri), un movimento di intellettuali, di grandi proprietari, di scrittori e di poeti.

Verso il 410, sant'Onorato d'Arles, dopo un viaggio d'istruzione in Oriente, fondò un monastero su una delle isole di Lérins, che attirò alcune forti personalità, come sant'Eucherio, il futuro vescovo di Lione. Nel suo scritto *de laude eremi*, Eucherio, che era stato aggregato alla comunità, celebra le attrattive del luogo scelto da Onorato: « Irrigata da acque benefiche, ricca di verde, smaltata di fiori, piena d'incanto per l'odorato e gli occhi, (la mia cara Lerina) offre a coloro che la godono un'immagine del paradiso che possederanno »[2]. Siamo ben lontani dalle austerità dei deserti di Egitto e di Siria. Il monastero di Lérins divenne presto uno dei focolari della teologia cattolica in Gallia, e, nello stesso tempo, un vivaio di vescovi.

Verso il 416, Giovanni Cassiano fondò due monasteri a

[1] Cfr. J. Fontaine, *Sulpice Sévère...*, p. 30 sgg. Fontaine crede di poter collocare Primuliacum sulla strada da Tolosa a Narbona.
[2] *de laude eremi*, 42.

Marsiglia, uno per uomini, un altro per donne. Nato attorno al 360 e originario probabilmente della Scizia[1], Cassiano era vissuto a lungo come monaco prima in Palestina e poi in Egitto. Verso il 400 divenne diacono della chiesa di Costantinopoli. Attorno al 413 ritornò ad Antiochia dove fu ordinato prete: verso il 415 lasciò l'Oriente per recarsi a Marsiglia.

Egli iniziò gli occidentali alla vita spirituale dei monaci dell'Oriente con due libri: *de institutis coenobiorum* e le *Collationes*, di cui parleremo ancora. Fu il primo ad introdurre in Gallia una forma di ascetismo ispirata dalla tradizione egiziana, ma mitigata da una prudenza che sembra annunziare la moderazione di san Benedetto[2].

Nell'Africa del Nord, come altrove, nel corso dei primi secoli uomini e donne avevano continuato a vivere nella verginità e nella continenza in seno alla comunità cristiana, praticando un ascetismo non ancora organizzato. È difficile dire quale sia stata la diffusione di quest'ascetismo prima di sant'Agostino. In ogni caso non mi sembra giusto pensare che un passo del *de vera religione* (III 5) di sant'Agostino, dove egli parla del gran numero di asceti che vivono casti, si riferisca in particolare all'Africa del Nord[3]. All'inizio di questo passo, sant'Agostino dice che le massime riguardanti l'ascetismo e in particolare la verginità sono ascoltatate da tutti. Il *de vera religione* è stato scritto nel 389, appena un anno dopo il ritorno di sant'Agostino in Africa. In quel momento, senza dubbio, egli era ancora sotto l'impressione dell'eremitismo e del monachesimo che aveva avuto modo di scoprire in Italia e in Gallia[4]; e fu proprio questa scoperta ad ispirargli le parole del *de vera*

[1] *Natione Scytha*, dice Gennadio, *de viris illustribus* 62. H. I. Marrou pensa che la patria di Cassiano veda ricercata nella parte occidentale del territorio dipendente dalla città di Histria, cioè a quaranta km. circa dall'attuale città di Costanza. Se questa identificazione è esatta, egli è dunque nato in Oriente in un paese di lingua latina. Cfr. H.-I. Marrou, *Jean Cassien à Marseille*, « Revue du Moyen Age Latin » I 1945, p. 1 sgg.; id. *La patrie de Jean Cassien*, « Orientalia Christiana Periodica » XIII 1947, p. 588 sgg. Cfr. anche O. Chadwick, *John Cassian...*, p. 190 sgg.

[2] Cfr. O. Chadwick, *John Cassian...*, *passim*.

[3] G. Folliet, « Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme Africain », in *Saint Martin et son temps*, Rome 1961, p. 34 sgg.

[4] Racconto di Pontiziano, *Conf.* VIII 6, 13 sgg.

religione sopra riferite. In seguito a queste esperienze, di cui parla nelle *Confessioni*, cominciò ad interessarsi alla vita degli asceti e alla vita in comune. Tuttavia la vita in comune di Cassiciacum (inverno 386-387) fu piú un *otium* filosofico che una vera e propria vita ascetica. Poco tempo dopo, il soggiorno nella proprietà di Tagaste è concepito come un servizio a Dio, combinato con la ricerca della sapienza. A Tagaste, Agostino e i suoi compagni mettono in comune i mezzi di sussistenza, ma conducono una vita che è ancora vicina all'*otium philosophicum* di Cassiciacum. Solo ad Ippona (nel 391) sant'Agostino comincia a praticare una vita veramente monastica. Divenuto vescovo, continua a seguirla con i suoi chierici fino alla fine[1]. Cosí la vita monastica di sant'Agostino sembra lo sbocco di un'evoluzione, iniziata con l'esperienza del racconto di Pontiziano.

Gli inizi del monachesimo in Spagna non sono chiari. Anche lí, l'ascetismo fu praticato da vergini e continenti. Verso il 385 il cenobitismo sembra fiorire nella provincia di Tarragona. Se Egeria, la pellegrina che ci ha lasciato il diario del suo viaggio in Terra Santa era originaria della Galizia – ciò che è probabile, ma non sicuro – questo diario è la prova dell'esistenza di comunità monastiche di donne in Spagna, all'inizio del quinto secolo.

Verso la stessa epoca, Bachiario fa menzione della vita monastica praticata da illustri personaggi.

Se le tracce del monachesimo in Spagna sono rare nell'epoca di cui ci occupiamo, ciò è dovuto al fatto che la sua esistenza corse il rischio di essere compromessa dalle tendenze rigoriste che si manifestavano nelle cerchie dei priscillianisti.

Sembra che il movimento monastico spagnolo abbia trovato la sua prima ispirazione in Egitto; piú tardi vi furono contatti con gli ambienti ascetici dell'Africa di sant'Agostino[2].

[1] G. Folliet, in *Saint Martin et son temps*, p. 40 sgg.
[2] Cfr. Justo Perez de Urbel, « Le monachisme en Espagne au temps de saint Martin », in *Saint Martin et son temps*, p. 45 sgg.

5. IL MONACHESIMO LATINO IN PALESTINA: RUFINO, MELANIA SENIORE, SAN GIROLAMO, PAOLA, MELANIA IUNIORE

Nel corso del quarto e del quinto secolo, si formò in Palestina un monachesimo romano[1]. L'origine di questa colonia romana in Terra Santa fu determinata da due fattori: il desiderio di visitare i luoghi capitali della Sacra Scrittura, e l'attrazione esercitata dal monachesimo su certi ambienti occidentali, tra cui le donne colte della nobiltà romana. La fama dei Padri del deserto in Egitto, Siria e Palestina, diffusa da viaggiatori originari dell'Oriente, come Atanasio e Isidoro, e l'influenza esercitata dalla *Vita Antonii*, fecero nascere il desiderio di vedere questi « eroi » e « atleti » della vita spirituale. Molti pellegrini del mondo latino si stabilirono in Egitto, per qualche tempo o definitivamente, ma un numero maggiore sembra aver preferito la Palestina, combinando cosí la vicinanza dei Luoghi Santi con le visite agli asceti. Quest'esodo dall'Occidente, e soprattutto da Roma verso Oriente, è un movimento di intellettuali, tra cui le donne ricche e nobili non occupano l'ultimo posto: fenomeno curioso, questi gruppi di signore che, accompagnate dalle loro ancelle, si mettono in viaggio per la Terra Santa, facendo talvolta una diversione per visitare i monaci dell'Egitto, e poi finiscono per fondare dei monasteri, dove conducono una vita piú o meno austera, sempre con le loro ancelle divenute anch'esse ascete, senza tuttavia eliminare le differenze di classe... Le fondazioni « latine » in Terra Santa, ben organizzate e mantenute dalle ricchezze delle grandi famiglie romane, divennero presto dei centri spirituali e sociali, che esercitarono una grande influenza su alcuni ambienti di asceti orientali e anche a Roma, il loro paese d'origine. Furono soprattutto gli ospizi fondati vicino ai monasteri, che ricevevano un gran numero di viaggiatori, a diffondere la fama degli asceti occidentali che vivevano in Terra Santa.

La prima comunità latina fu fondata a Gerusalemme da Melania Seniore. Questa gentildonna, che apparteneva alla *gens Antonia*, decise, dopo la morte del marito e di due tra i suoi

[1] Cfr. G. D. Gordini, « Il monachesimo Romano in Palestina nel IV secolo », in *Saint Martin et son temps*, p. 85 sgg.

figli, di andare in Oriente per condurvi una vita di preghiera e di penitenza. Nell'autunno del 372 partí[1], accompagnata da diverse donne della nobiltà romana, alla volta di Alessandria. Rufino ci dice che Melania fu la prima nobildonna romana a recarsi in Oriente per ragioni ascetiche. Arrivata in Egitto, visitò gli anacoreti della Nitria, stringendo legami di amicizia con alcuni di loro. Dopo circa un anno si trasferí in Palestina, stabilendosi a Gerusalemme, dove fondò un monastero sul Monte degli Ulivi, non lontano dal monastero maschile fondato da Rufino di Aquileia (345-410). A Roma, Rufino era stato compagno di studi di san Girolamo, e per un certo tempo aveva condotto, insieme a lui, vita ascetica ad Aquileia. Poi si era recato ad Alessandria, dove incontrò Melania. Anch'egli visitò i Padri del deserto; poi studiò la Sacra Scrittura e Origene sotto la direzione di Didimo il Cieco e di Gregorio Nazianzeno. Nel 380 si stabilí sul Monte degli Ulivi e presto assunse la direzione spirituale della comunità di Melania.

Melania tornò a Roma verso il 400, ma non riuscí piú ad adattarsi alla vita della nobiltà romana. Partí di nuovo nel 403, soggiornò in Sicilia e in Africa e tornò a Gerusalemme dove, dopo alcune settimane, fu colta improvvisamente dalla morte.

Il soggiorno di Melania e di Rufino a Gerusalemme non era stato privo di difficoltà. La serenità della vita ascetica fu turbata da dispute e critiche, soprattutto da parte di san Girolamo e di santa Paola. Le dispute origeniste, di cui parlerò in seguito, ebbero una parte importante nei conflitti fra gli asceti latini della Palestina.

La seconda fondazione monastica latina in Palestina fu quella di san Girolamo e di santa Paola. Parleremo dettagliatamente di san Girolamo (ca. 347-420) nel quarto volume di questa serie. Qui basteranno alcune osservazioni succinte sulla sua vita e sulla sua attività ascetica. Nacque a Stridone (vicino alla frontiera tra la Dalmazia e la Pannonia) e fece i suoi studi a Roma, dove strinse legami di amicizia con Rufino. Durante un viaggio a Treviri conobbe la vita ascetica. Per due anni visse da anacoreta nel deserto di Calcide. Dopo un sog-

[1] Cfr. F. X. Murphy, « Traditio » V 1947, p. 66.

giorno ad Antiochia e a Costantinopoli, dove san Gregorio Nazianzeno gli ispirò una grande ammirazione per Origene, si recò nel 382 a Roma, dove fu il protetto e il consigliere di papa Damaso. Durante questo soggiorno a Roma divenne il direttore spirituale e l'amico di un gruppo di nobildonne che vivevano, o si riunivano, sull'Aventino: erano donne di cultura superiore, avide di conoscenze bibliche e di vita ascetica. Durante i tre anni di vita romana, Girolamo contrasse amicizie, ma si attirò anche degli odi tenaci, di modo che, dopo la morte di papa Damaso, suo protettore, fu costretto a lasciare Roma.

Decise di recarsi in Oriente. Accompagnato dal fratello Paoliniano, dal prete romano Vincenzio e da altri monaci s'imbarcò ad Ostia per la Terra Santa. Alcuni mesi dopo la sua partenza, Paola, una delle nobildonne del gruppo dell'Aventino, s'imbarcò anche lei con la figlia Eustochio e altre donne della stessa cerchia. Giunta a Gerusalemme nel 385, visitò i Luoghi Santi e si recò poi con Girolamo e altri monaci e vergini in Egitto, per incontrare i monaci. Si fermarono nella Nitria, e s'iniziarono alla vita degli anacoreti. Dopo aver esitato tra la Nitria e la Palestina, decisero di stabilirsi a Betlemme. Là Paola fece costruire a sue spese due monasteri, uno per uomini e uno per donne, e poco tempo dopo anche un ospizio per pellegrini. Nel monastero di Paola, una cinquantina di donne, divise in tre gruppi, vivevano vita ascetica. La comunità di Girolamo non sembra essere stata meno numerosa. Girolamo conduceva una vita tutta dedita allo studio e all'insegnamento.

Attorno al 392 scoppiò a Betlemme e a Gerusalemme la controversia tra san Girolamo e Paola da una parte, Rufino e Melania dall'altra. La disputa origenista fu, com'è noto, alla base delle atroci inimicizie fra i due gruppi. Se ne parlerà piú avanti[1]. Dopo la morte di Paola, sua figlia Eustochio assunse la direzione del monastero fino alla morte, sopravvenuta probabilmente nel 418. San Girolamo morí nel 420.

Girolamo ci ha lasciato tre vite di monaci: la *Vita Pauli* (del 376), la *Vita Malchi* (del 387) e la *Vita Hilarionis* (del 391).

[1] Cfr. p. LXIII e p. LXVI.

Leggendo queste Vite ci si stupisce del fatto che Girolamo, dotto filologo, esegeta e teologo, traduttore esperto ed abile, scrittore dallo stile ricco e folto, abbia composto queste vite romanzate cosí semplici, nella forma e nel contenuto. Sorge il problema di sapere per quali motivi e con quali intenzioni questo monaco dotto e astioso abbia scritto le tre Vite, dalle quali si sprigiona una dolcezza quasi irreale ed il cui stile è simile a quello delle fiabe.

La *Vita di Paolo* – presentato come l'iniziatore dell'anacoretismo egiziano – è stata scritta subito dopo il soggiorno di Girolamo nel deserto di Calcide: se dobbiamo prestar fede alle sue parole, non fu un soggiorno idilliaco.

La *Vita di Malco* – vero romanzo di avventure spirituali – è stato redatto attorno al 387, all'inizio del soggiorno a Betlemme. La *Vita di Ilarione* – il padre del monachesimo palestinese – risale al periodo attorno al 390-1 ed è quindi anteriore alle controversie origeniste.

In queste tre *short stories* del deserto, si possono intravedere elementi reali, ma la poetizzazione fantasiosa nasconde il nucleo storico.

San Girolamo ha voluto adattarsi ad una tradizione leggendaria, e rievocare l'atmosfera « meravigliosa » di cui l'immaginazione della gente devota avvolgeva gli anacoreti. Egli si rendeva ben conto che le Vite dei monaci erano un genere letterario popolare; e si adattò a questo genere, creando degli *specimen* di letteratura popolare e, potremmo dire, amena. Senza dubbio i contemporanei lessero le sue *short stories* edificanti non come documenti storici ma come evocazioni di una vita di semplicità spirituale. Cosí Girolamo non esita ad adottare talvolta lo stile delle fiabe. « C'era una volta un vecchio di nome Malco » è un inizio che si trova nei racconti popolari di tutto il mondo, presso i popoli piú diversi. Simile è l'inizio di quello straordinario racconto della letteratura latina tarda, che è l'*Amor et Psyche* di Apuleio di Madaura: « C'erano in una città un re e una regina » (*Met.* IV 28).

Il quadro di questi racconti è idilliaco: una grotta che serve da cella all'eremita, una fonte dove estingue la sete, una palma che gli offre le sue foglie come vestito. In voluto contrasto con il quadro idilliaco, ecco la descrizione delle austerità e delle macerazioni che devono mortificare le carne e vin-

cere la parte diabolica dell'anima. Le storie dei demoni, divenute tradizionali in questo genere a partire dalla *Vita Antonii*, non mancano: contrasto tra l'idillio e la lotta secondo la tradizione dei monaci-atleti.

San Girolamo rievoca l'immagine dei primi Padri del deserto, come si era formata nella tradizione popolare. Cosí le sue Vite di monaci ci trasmettono una realtà che, sebbene non rispecchi rigorosamente i fatti storici, ci rivela lo stato d'animo di molti cristiani, innamorati di un tipo di vita che consideravano eroico. Esse ci fanno comprendere meglio l'enorme successo riscosso, in un mondo sull'orlo della decomposizione, da un movimento che voleva distaccarsi dal mondo per nostalgia di un mondo migliore.

All'inizio del quinto secolo, si formò in Palestina una terza comunità latina. La sua fondatrice fu Melania Iuniore, nipote di Melania Seniore[1]. Ebbe una vita movimentata: ciò dipese, in parte, dagli avvenimenti storici, disastrosi, che culminarono nel sacco di Roma del 410, che sconvolse il mondo latino, come è attestato ad esempio da sant'Agostino sia nei suoi sermoni che nel *de civitate Dei*. Melania era nata a Roma nel 383 da famiglia ricchissima. A 14 anni fu obbligata a sposarsi con Piniano; dopo la morte di due figli, persuase il marito a condurre una vita di continenza. Stanca delle proteste della famiglia, che temeva la liquidazione del patrimonio familiare, si stabilí con il marito in una villa sulla Via Appia. Poi si recò a Nola, presso Paolino, dove s'informò sulla « vita perfetta ». Presto però, sotto la minaccia dell'invasione dei barbari, ripiegò verso l'Italia meridionale, conducendo con sé Rufino di Aquileia, che sua nonna aveva lasciato a Roma; passò quindi in Sicilia, dove Rufino morí. Nel 410 – l'anno della presa di Roma da parte di Alarico, che vide molti rifugiati romani nell'Africa del Nord – si fermò a Tagaste, città in cui era vescovo Alipio, amico di sant'Agostino. Durante questi spostamenti fu accompagnata non solo dalla madre e dal marito, ma anche da una scorta di domestici, uomini e donne, che divennero suoi compagni di ascesi. Sembra che

[1] Per tutti i particolari sulla vita di Melania Iuniore e per una bibliografia particolareggiata, cfr. l'introduzione di D. Gorce alla sua edizione, *La Vie de sainte Mélanie* (SC XC), Paris 1962.

in Africa questa comunità familiare fosse composta da 130 donne e 80 uomini. Melania vi condusse una vita ascetica dedita allo studio, secondo la tradizione di san Girolamo. Dopo un soggiorno di sette anni partí per Gerusalemme. Lí condusse prima vita ascetica nell'ospizio dell'*Anastasis*, la chiesa del Santo Sepolcro, poi vita di clausura sul Monte degli Ulivi, ispirandosi all'esempio degli anacoreti egiziani che aveva visitato percorrendo la valle del Nilo.

Dopo un certo periodo, per delle ragioni non del tutto chiare[1], Melania abbandonò la vita di clausura, e fece costruire dei monasteri sul Monte degli Ulivi: dapprima un monastero femminile e poi, dopo la morte di Piniano, due monasteri maschili. Queste fondazioni di Melania si distinguono per una liturgia ben organizzata, in cui sembrano combinarsi elementi originari di Roma, dell'Africa e della Palestina[2].

Dopo un altro viaggio, questa volta a Costantinopoli, dove incontrò l'imperatrice Eudossia, morí a Gerusalemme nel 439. La sua vita è stata descritta dal monaco Geronzio, suo figlio spirituale, che, dopo la sua morte, assunse la direzione dei monasteri sul Monte degli Ulivi. Questa vita, giuntaci sia in greco che in latino, presenta vari problemi di ordine filologico e testuale che non è possibile discutere qui[3]. La sua redazione cade d'altronde oltre il limite cronologico, che abbiamo fissato per quest'introduzione.

6. IL MONACHESIMO EGIZIANO E LA PRIMA CRISI ORIGENISTA: EVAGRIO IL PONTICO

Nella storia del monachesimo antico, l'Egitto rappresenta costantemente la patria ideale del movimento ascetico e monastico. Verso la fine del quarto secolo era avvenuta una certa stabilizzazione: un anacoretismo moderato era praticato a nord in Nitria, nel deserto delle Celle e di Scete, dove vivevano colonie di asceti « antoniani » in celle individuali, ma legati fra loro da istituzioni corporative, derivate, a quanto sem-

[1] Si ha l'impressione che fosse una donna nevrastenica e che, come tante persone nervose, amasse i cambiamenti.
[2] D. Gorce, *La Vie de sainte...*, p. 78 sgg.
[3] D. Gorce, *La Vie de sainte...*, p. 45 sgg.

bra, dal sistema cenobitico; piú a sud, nella Tebaide, le fondazioni cenobitiche pacomiane; e ancora piú a sud i solitari, che vivevano in modo estremamente austero. Questa popolazione di monaci era in gran parte costituita da contadini copti, benché nomi greci attestino, sin dall'inizio, la presenza di monaci di lingua greca, il che non deve stupirci data la vicinanza di Alessandria e, poco dopo, i contatti con viaggiatori d'ogni dove. Se in questo modo c'erano contatti col mondo greco, siriaco e presto anche latino, gli anacoreti e i cenobiti in generale non lasciavano l'Egitto. In tutta l'opera di diffusione del monachesimo i monaci egiziani rimasero passivi, senza spostarsi mai. D'altra parte essi ricevevano i viaggiatori, sempre piú numerosi, e in questo modo esercitarono una notevole influenza spirituale. Fra la metà del quarto e l'inizio del quinto secolo, infatti, venne alla loro scuola un gran numero di « stranieri »: i quali, tornati nei loro paesi, talora dopo un soggiorno piuttosto lungo, diffusero per il mondo l'ideale dei monaci d'Egitto. Ma fu sempre un'interpretazione, una traduzione nella lingua spirituale della loro terra. E mi sembra che ciò spieghi, almeno in buona parte, la grande differenza tra l'antico monachesimo egiziano e quello degli altri paesi.

Non si può calcolare quante persone fecero questo pellegrinaggio. Noi siamo informati soltanto dei piú illustri, di coloro che hanno avuto importanza nell'espansione del monachesimo. Per non citarne che qualcuno: Eustazio, Basilio, Girolamo, Postumiano, Rufino, le due Melanie, Paola, Palladio. Lo stesso Atanasio non apparteneva al mondo dei monaci egiziani.

L'immagine del missionario, che si mette in viaggio per diffondere un ideale, è dunque estranea a questi monaci, tutti legati alla terra dove vivono. Essi non sono missionari che nell'ambito familiare dei loro villaggi; non vanno all'estero, come faranno piú tardi i monaci irlandesi e anglosassoni. Roger Rémondin[1] crede di vedere in questo atteggiamento l'espressione del temperamento profondo degli egiziani, che hanno sempre diffidato dello straniero, perché sempre, dagli

[1] « Dictionnaire de Spiritualité » XXVI-XXVII 1959, col. 549 sgg.

Hyksos ai romani, è stato l'arrivo dello straniero a portare con sé la sventura. Né qualche secolo di cristianesimo (e per molti di questi copti la conversione al cristianesimo fu per giunta molto tarda) aveva potuto trionfare di questo atteggiamento spirituale, retaggio di una tradizione millenaria. Comunque, a parte queste speculazioni, che potrebbero forse spiegare la forte resistenza contro gli « origenisti », considerati come « stranieri », bisogna riconoscere che il contatto con tanti viaggiatori e visitatori non poté non avere influenza sul monachesimo egiziano; come certamente ne ebbe Alessandria, vicina alle grandi colonie di monaci di Nitria e di Scete.

Fu soprattutto questo contatto con persone di cultura diversissima da quella che nutriva la fede di tanti contadini copti, che vivevano la vita del deserto, a produrre la crisi che si suole chiamare la prima crisi origenista. In sostanza si trattò di una controversia fra i rappresentanti di una spiritualità autoctona, copta, e coloro che, vivendo in un ambiente di cultura greca, o avendo dei contatti con essa, volevano combinare l'ideale egiziano con una spiritualità che aveva subíto l'influenza della cultura ellenistica.

A piú riprese abbiamo ricordato Origene nelle pagine precedenti. Qualcuno lo ha chiamato precursore del monachesimo[1]. In realtà, le opere di Origene hanno fornito al monachesimo di ispirazione egiziana una base spirituale adattata alle esigenze di asceti originari del mondo ellenistico.

Dopo gli studi di Völker, Daniélou, Urs von Balthasar, Crouzel e altri[2], ci è ormai chiara l'immagine di un Origene teologo mistico, a fianco di quella, meglio conosciuta prima, di un Origene esegeta, filologo-iniziatore della critica testuale della Bibbia. Questa conoscenza piú profonda della spiritualità, e delle idee mistiche di Origene, ci fa comprendere meglio perché asceti come Basilio, Evagrio il Pontico e altri

[1] H. Crouzel, « Origène précurseur du monachisme », in *Théologie de la Vie monastique*, p. 15 sgg.

[2] W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931; J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948; id., *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, « Revue d'Ascétique et de Mystique », XXIII 1947, p. 126 sgg.; H. Urs von Balthasar, *Origenes, Geist und Feuer*, Salzburg-Leipzig 1938; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; id., *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris 1961.

abbiano attinto dalla sua eredità per « arricchire » la spiritualità del deserto.

La controversia si svolse sotto i nomi attribuiti dai due avversari: origenisti e antropomorfiti[1]; nomi che essi consideravano peggiorativi. Al gruppo, probabilmente assai ristretto, di monaci egiziani considerati origenisti (la maggior parte degli origenisti si trovava negli ambienti monastici di origine non egiziana), si opponeva la massa di quelli che gli avversari chiamavano ingiuriosamente antropomorfiti; gente che ripudiava, oltre ad ogni esegesi allegorica, anche alcune dottrine spirituali che risalivano ad Origene. Essi si raffiguravano Dio a immagine dell'uomo[2]. Il piú celebre fra questi fu Serapione, conosciuto grazie alle *Collationes* di Cassiano[3]. Altro punto controverso era la pratica della preghiera. Il *Trattato della preghiera*, tramandato in greco sotto il nome di san Nilo, ma attualmente attribuito ad Evagrio il Pontico[4], espone la teoria della « preghiera pura » e critica coloro che nella preghiera si rappresentano la Divinità come un « oggetto quantitativo ». La preghiera pura è invece quella che avviene in un intelletto spoglio di ogni rappresentazione e di ogni forma. Nel *Trattato della preghiera*, Guillaumont non vede una messa a punto contro certi errori dei monaci antropomorfiti, ma vede piuttosto nel movimento antropomorfita una reazione alla teoria della preghiera pura esposta da Evagrio[5]. Credo che si debba pensare ad un'azione reciproca. La teoria di Evagrio sulla preghiera fece impressione in Oriente e in Occidente; in Occidente si riflette nei libri IX e X delle *Collationes* di Giovanni Cassiano.

Per quanto riguarda i monaci origenisti di origine egiziana, la loro esistenza è attestata assai per tempo[6]. La te-

[1] Ved. Socrate, *Historia ecclesiastica* VI 7: καὶ οἱ μὲν Θεοφίλῳ προσέχοντες 'Ωριγενιστὰς καὶ ἀσεβεῖς ἐκάλουν τοὺς ἀδελφούς· οἱ δὲ ἕτεροι 'Ανθρωπομορφιανοὺς τοὺς ὑπὸ Θεοφίλου ἀναπεισθέντας ὠνόμαζον. (« e i seguaci di Teofilo chiamavano i fratelli origenisti ed empi, mentre gli altri davano il nome di antropomorfiti ai fautori di Teofilo »).

[2] A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme*, Paris 1962, p. 59 sgg.

[3] Ved. Cassiano, *Collationes* X 3.

[4] I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960. Cfr. A. Guillaumont, *Les Kephalaia...*, p. 60 sgg.

[5] *Les Kephalaia...*, p. 61.

[6] A. Guillaumont, *Les Kephalaia...*, p. 55 sgg.

stimonianza piú sicura si trova in Epifanio di Salamina, che è stato l'iniziatore della prima controversia origenista. Nel capitolo del suo *Panarion* dedicato agli errori di Origene, scritto fra il 374 e il 377, egli fa una chiara allusione a monaci origenisti in Egitto[1]. Ma anche nel suo *Ancoratus*[2] ricorda monaci dell'Egitto influenzati dall'origenismo. Da altre fonti, poi, l'esistenza di origenisti sulle montagne di Nitria e nelle Celle è attestata prima dell'anno 383[3]. Si tratta di monaci autenticamente egiziani, se possiamo credere a Palladio[4]. Il piú noto di essi fu Ammonio che, sempre secondo Palladio, fu un grande lettore dei libri di Origene. Aveva due fratelli che, come lui, erano di alta statura, per cui erano chiamati οἱ Μακροί (« i Grandi »). Essi erano discepoli di uno dei piú illustri asceti di Nitria, l'abate Pambo: ed era stato appunto presso Pambo che Melania, al tempo del suo soggiorno in Nitria nel 373-4, aveva conosciuto e apprezzato i « Grandi » fratelli. Anche Rufino aveva fatto loro visita.

Non è possibile discutere qui tutti i particolari della controversia origenista. È invece essenziale per noi sapere che posto hanno occupato in questa crisi gli autori che sono le fonti principali della nostra conoscenza del monachesimo del quarto e dell'inizio del quinto secolo, e soprattutto quale fu il contenuto del termine « origenismo ».

Il quadro storico della crisi può essere descritto in breve. Il patriarca d'Alessandria, Teofilo, fu in un primo tempo fortemente ostile agli antropomorfiti, che aveva severamente criticato nella sua lettera pasquale dell'anno 399. Già da alcuni anni aveva dimostrato la sua simpatia per i « Grandi » fratelli. Ma, nel corso dello stesso anno 399, il patriarca cambiò bruscamente atteggiamento e si guastò con uno dei suoi collaboratori, il prete Isidoro, del quale erano note le simpatie per l'origenismo. Le ragioni della discordia non sono chiare, poiché sono riportate in modo differente da Palladio e dagli storici Socrate e Sozomeno. Comunque, scacciato da Teofilo, Isidoro si rifugiò sulle montagne di Nitria, dove fu accolto

[1] *Panarion* 64, 4.
[2] *Ancoratus* 82.
[3] È l'anno dell'arrivo di Evagrio il Pontico in Egitto (ved. p. LXIV).
[4] *Historia Lausiaca* 11.

dai « Grandi » fratelli. L'odio di Teofilo si estese allora ad essi e a tutti i monaci che ne condividevano le idee. Al tempo stesso profittava dell'ostilità antiorigenista dei monaci antropomorfiti. Convocò un sinodo nel quale fece condannare le opere di Origene, e applicare delle sanzioni contro chi le leggeva: poi si fece attribuire dei poteri civili e andò egli stesso in Nitria, con una scorta, per eseguire la sentenza contro i monaci origenisti. Nel corso dell'anno 400, faceva sapere ufficialmente, mediante una lettera sinodale, il suo passaggio al campo degli avversari dell'origenismo.

Dopo gli studi di Hausherr, di Urs von Balthasar e soprattutto di Guillaumont, diventa sempre piú chiaro che, dal punto di vista dottrinale, Evagrio il Pontico deve essere considerato come il grande teorico e l'ispiratore dell'origenismo, quale appare nelle cerchie dei monaci egiziani. Abbiamo già parlato di lui a proposito della teoria della preghiera.

La principale fonte d'informazione sulla sua vita è il capitolo 38 dell'*Historia Lausiaca* del suo discepolo Palladio, composta verso il 420, vent'anni dopo la morte di Evagrio.

Evagrio era originario del Ponto, della città di Ibora, dove nacque verso il 345[1]. Ordinato lettore da Basilio di Cesarea, discepolo di Gregorio di Nazianzo che gli conferí il diaconato, Evagrio si trovava a Costantinopoli quando, nel 381, Gregorio di Nazianzo lasciò il seggio patriarcale. Vi restò presso il successore di Gregorio, ma un'avventura amorosa fece finire precocemente la sua brillante carriera ecclesiastica e segnò al tempo stesso l'inizio di un'altra: la vita monastica. Evagrio si recò a Gerusalemme, dove fu accolto da Melania e Rufino; e Melania lo indusse ad abbracciare la vita monastica in Egitto. Sembra anche che l'abbia messo in contatto con la cerchia dei monaci origenisti. Evagrio visse due anni nel deserto di Nitria, e altri quattordici nel deserto delle Celle. Qui egli si diede ad un ascetismo rigorosissimo, esercitando, per guadagnarsi da vivere, il mestiere di copista e scrivendo le sue opere. Gli *Apophthegmata* hanno conservato il ricordo di Evagrio nel deserto: fra i monaci egiziani egli appariva come un grande intellettuale.

[1] A. Guillaumont, «Dictionnaire de Spiritualité» XXX-XXXII 1961, col. 1731 sgg.

Poche opere di Evagrio ci sono conservate in greco, ma ne restano traduzioni in lingue diverse. È il primo scrittore cristiano che abbia formulato la sua dottrina sotto forma di sentenze; forma che può risalire alla tradizione della letteratura filosofica, ma che ha anche dei punti di contatto con la tradizione biblica e allo stesso tempo rientra nello stile degli scrittori monastici del tempo[1]. Le sentenze formano delle centurie; serie di cento piccoli capitoli. I *Kephalaia Gnostica* sono la sua grande opera dottrinale. Del testo greco non si sono conservati che dei frammenti, ma si conosce l'opera nella sua totalità grazie a due versioni siriache.

Come A. Guillaumont ha ben visto, Evagrio è un testimone autentico della spiritualità del deserto. Nella sua opera egli si è fatto eco dell'insegnamento che si trasmetteva da maestro a discepolo fra i monaci egiziani e che ci è noto, fra l'altro, grazie agli *Apophthegmata patrum*, redatti alla fine del quinto secolo. Ma, e questo è essenziale, Evagrio ha incorporato gli elementi di questa dottrina empirica in un insieme di speculazioni improntate alla tradizione filosofica e teologica, in senso origenista, speculazioni che in fondo erano estranee alla tradizione e allo spirito dei solitari egiziani[2]. Si comprende la resistenza che si delineò nelle cerchie di questi monaci.

Il modo in cui Evagrio presenta la sua dottrina, che costituisce un sistema personalissimo, è adattato agli ambienti e alle tradizioni del deserto. Per lo piú, egli la presenta, sintetica e densa, sotto forma di raccolte di sentenze. Ogni sentenza può essere meditata per sé stessa.

Fedele alla tradizione di Origene, Evagrio distingue fra τὰ πρακτικά, l'insegnamento pratico, e τὰ γνωστικά, l'insegnamento detto gnostico. La vita spirituale si divide cosí in due fasi, che corrispondono a questi due gradi d'insegnamento: la πρακτική e la γνωστική. La prima consiste in un metodo spirituale che ha come fine la purificazione della parte passionale dell'anima e quindi il raggiungimento dell'ἀπάθεια. Poi, comincia la vita « gnostica », che si sviluppa

[1] Cfr. pp. XXXIX e LXXIX-LXXX.
[2] A. Guillaumont, « Dictionnaire de Spiritualité » XXX-XXXII 1961, col. 1737.

secondo due gradi: la φυσική, contemplazione naturale, e la θεολογική, o scienza di Dio.

Non si può qui entrare nei particolari della dottrina di Evagrio; ma è chiaro che si è molto lontani dalla semplice spiritualità biblica dei vecchi monaci d'Egitto.

Malgrado la sua condanna, insieme a Origene e a Didimo il Cieco, Evagrio ha esercitato una grande influenza sulla tradizione ascetica e mistica: intermediario nel mondo latino fu Giovanni Cassiano, in Oriente Massimo il Confessore.

Ma, nell'ambito della nostra analisi, è soprattutto importante sapere quali furono i contatti di Evagrio con i suoi contemporanei, e particolarmente con gli scrittori di opere di storia e di spiritualità monastica.

Ho già parlato dei rapporti che Evagrio ha avuto con i « Cappadoci », che l'hanno iniziato all'opera di Origene. In Palestina sua grande protettrice fu Melania. Presso di lei e presso Rufino, egli trovò un ambiente tutto preso da Origene, e furono essi a ispirargli l'idea della vita ascetica nei deserti egiziani e a metterlo in rapporto con i monaci origenisti della Nitria.

Dopo essere stato un grande ammiratore di Origene, san Girolamo si rivolse, nel 393, contro gli origenisti. Questo mutamento, che avvenne sotto l'influenza di Epifanio, venuto in Palestina nel 393, gli procurò l'inimicizia del suo vescovo, Giovanni di Gerusalemme, e soprattutto quella di Rufino, suo amico di gioventú.

L'autore dell'*Historia Lausiaca*, Palladio, fu d'altra parte amico di Rufino e di Melania, e per questo fu considerato come un rappresentante dell'origenismo. Cosí è giudicato da Giovanni, vescovo di Gerusalemme, secondo la testimonianza di una lettera, che ci è conservata nella traduzione latina di san Girolamo (*Ep.* 51).

Palladio era arrivato in Egitto nel 388, dopo aver trascorso tre anni sul Monte degli Ulivi. Per dieci anni visse nelle Celle, in familiarità con Evagrio, del quale, si considera discepolo: questo spiega perché Evagrio abbia un posto cosí importante nell'*Historia Lausiaca*. Tutta l'*Historia Lausiaca*, come l'*Historia monachorum in Aegypto* (entrambe fonti importanti e classiche della nostra conoscenza del monachesimo egiziano) portano del resto l'impronta degli ambienti origenisti.

Non ci sono che gli *Apophthegmata patrum*, collezione anonima di parole (λόγοι) dei Padri del deserto, a riflettere un monachesimo egiziano con poche tracce di origenismo. Redatti in forma greca probabilmente alla fine del quinto secolo (superano dunque i limiti posti a questa introduzione), gli *Apophthegmata* risalgono ad una tradizione piú antica. In certe parti, si può supporre un'influenza – talora positiva, talora negativa (esclusione di qualche persona) – del movimento origenista.

La strada percorsa in queste pagine sembra molto lunga, e i fenomeni incontrati molto diversi. Da una parte l'austerità del monachesimo egiziano, tutto centrato su una spiritualità biblica e nutrito dalle nostalgie dell'eroismo dei primi secoli cristiani; dall'altra la spiritualità ascetico-mistica dei « Cappadoci », alimentata dalla tradizione di Origene e da un umanesimo colto, che sceglie una forma letteraria raffinata: la distanza tra queste tendenze appare grandissima. E poi le forme che il monachesimo ha adottato nel mondo latino: l'eremitismo martiniano, l'ascetismo di lusso dei grandi proprietari, l'ascetismo latino in territorio palestinese, tutto questo prova un'estrema diversità. Ma rappresentanti di tutte queste correnti hanno preso la via dell'Egitto: Basilio, Evagrio e Palladio, Rufino e Melania, Girolamo e Paola, Postumiano e Cassiano. La diversità ha avuto un seguito increscioso nella crisi origenista, dove Oriente e Occidente hanno sostenuto un ruolo non sempre edificante.

Non è possibile capire e valutare i documenti agiografici derivati dal monachesimo antico se non si conosce quest'evoluzione spirituale cosí differenziata, ma pur sempre determinata, in un modo o nell'altro, dall'ascetismo egiziano.

Questa diversità nell'unità, o piuttosto unità nella diversità, determinerà la spiritualità ascetica e monastica dei secoli successivi, in Oriente e in Occidente.

LA «VITA ANTONII» DI SANT'ATANASIO

di Christine Mohrmann

La *Vita Antonii* è stata letta e riletta nel corso dei secoli, in Occidente e, piú ancora, in Oriente. Prova di questa popolarità è il gran numero di manoscritti del testo greco, almeno 165, i piú antichi dei quali risalgono al nono e al decimo secolo[1]. Il testo della *Vita* è divenuto un testo « vivo », con tutti gli inconvenienti che questo implica per gli editori moderni.

Il successo della *Vita Antonii* fra i monaci d'Oriente si riflette in tutta una serie di versioni in lingue orientali: in copto (saidico), etiopico, siriaco, assiro, georgiano. Per i particolari, rinvio allo studio citato di G. Garitte[2].

Particolarmente interessanti sono per noi il testo greco e le versioni latine. Nei lavori che ho ricordato, il Garitte ha studiato a fondo la tradizione manoscritta del testo greco, e ancora a lui dobbiamo l'*editio princeps* della piú antica *Vita* latina[3]. Qui ci riferiamo soprattutto ai risultati delle sue ricerche.

Dei 165 manoscritti, piú della metà sono dei menologi metafrastici. Questo significa che essi fanno parte della raccolta agiografica compilata alla fine del decimo secolo da Si-

[1] Ved. G. Garitte, *Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de s. Antoine*, in « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 1 sgg.; id., *Histoire du texte imprimé de la Vie grecque de s. Antoine*, « Bulletin de l'Institut historique belge de Rome » XXII 1942-3, p. 5 sgg.

[2] *Le texte grec...*, p. 9 sgg.

[3] G. Garitte, *Un témoin important...*, cfr. p .XXVIII, nota 3. Lo stesso studioso ci ha dato un'edizione del complesso dei testi saidici della *Vita*: G. Garitte, *S. Antonii Vitae versio Sahidica. Textus* (CSCO CXVII). *Versio* (ibid. CXVIII), Paris-Louvain 1949.

meone il Metafraste: raccolta formata soprattutto di « metafrasi » di testi anteriori, ma che comprende alcune Vite che Simeone non ha riscritto. La *Vita Antonii* si trova fra queste. Il Metafraste l'ha riprodotta tale e quale, conservando al tempo stesso il nome del suo autore: sant'Atanasio. Garitte ha constatato che la maggior parte dei manoscritti metafrastici tramanda un testo della *Vita* uniforme. Esiste dunque una vera e propria « vulgata metafrastica » del nostro testo. Ma, accanto ad essa, ci sono anche alcuni menologi che si differenziano dal tipo uniforme.

Oltre che in quelle metafrastiche, la *Vita* ha trovato posto in altre raccolte, dove il testo appare pluriforme e totalmente differente da quello dei menologi metafrastici.

La *Vita* greca di sant'Antonio non ha sinora conosciuto che due edizioni a stampa: l'*editio princeps*, che risale all'anno 1611, e l'edizione benedettina del 1698 (riprodotta in PG XXVI, col. 837 sgg). La prima è opera di un ellenista di Augsburg, David Hoeschel (1556-1617), che in genere segue il testo della vulgata metafrastica. Dopo l'edizione di Hoeschel, il nostro testo è stato pubblicato dai Mauristi. La *Vita* figura nell'edizione benedettina delle opere di sant'Atanasio, pubblicate a cura di J. Lopin e B. Montfaucon.

Dopo il 1698 il testo greco non ha piú avuto un'edizione critica. Ancora oggi, dunque, si utilizza il testo dei Mauristi. Essi si sono serviti di sei manoscritti, cinque dei quali risalgono a menologi metafrastici, tre nella forma della « vulgata ». Il sesto è di difficile identificazione, ma Garitte ritiene probabile che anch'esso appartenga alla tradizione metafrastica. Garitte conclude in modo poco incoraggiante la sua analisi delle due edizioni esistenti: « I testi stampati, attualmente disponibili, non possono essere letti che con la piú grande circospezione »[1]. Ora, fra il manoscritto piú antico, che è del nono secolo, e l'originale intercorre un periodo di cinque secoli. Di questo periodo non possediamo che una tradizione indiretta[2] sotto forma di versioni antiche. Nell'ambito di

[1] *Le texte grec...*, p. 4.
[2] Rinvio ancora una volta ai lavori citati di Garitte, che sta preparando un'edizione critica del testo greco, compito molto lungo e difficile. Si consulti anche: H. W. F. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne...*: ved. p. XXVIII, nota 3.

questa tradizione, si è prestata attenzione soprattutto alle due versioni latine che noi possediamo.

La versione latina di Evagrio d'Antiochia è conservata in numerosi manoscritti ed è stata pubblicata spesso. L'autore fu amico di san Girolamo e contemporaneo di sant'Atanasio. Benché ci riporti al tempo di Atanasio, non è una fonte sicura di critica testuale dell'originale. La traduzione è molto libera; riproduce il senso, ma si allontana notevolmente dalla forma dell'originale. L'altra versione, anteriore, trasmessa in un solo manoscritto, il cod. A 2 del Capitolo di san Pietro a Roma, è una testimonianza molto piú fedele. Il manoscritto proviene dall'Italia centrale ed è probabilmente del decimo o dell'undecimo secolo. È alterato da numerosi errori del copista[1]. Si tratta di una versione letterale molto scrupolosa, benché ogni tanto il traduttore si permetta qualche libertà[2]. Si ritiene concordemente che questa versione sia anteriore a quella di Evagrio, che l'ha senza dubbio eliminata grazie alle sue qualità letterarie. Questa versione è stata pubblicata da Garitte[3]. Nel suo libro già citato, Hoppenbrouwers ha studiato a fondo il testo di questa versione anonima; e crede di riconoscere in questo testo, quale è giunto sino a noi nel manoscritto del Vaticano, un dettato non corretto, con segni evidenti d'improvvisazione[4]. Allo stesso tempo egli rileva una certa retorica in una lingua, d'altronde popolare, molto segnata dal cristianesimo.

A prescindere da questi particolari, si può essere d'accordo con Garitte quando dice che l'antica versione latina è una testimonianza di grande valore, nonostante i difetti della redazione e della trasmissione. L'edizione dell'Hoppenbrouwers è piú « conservatrice » di quella di Garitte: ha infatti provato che molte lezioni del nostro manoscritto possono essere conservate, perché riflettono la lingua corrente dell'epoca, e solo con molta circospezione ha introdotto un certo numero di correzioni.

[1] Hoppenbrouwers, *La plus ancienne...*, p. 4 sgg.
[2] Cfr. C. Mohrmann, « Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de s. Antoine par s. Athanase », in *Antonius Magnus Eremita*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 35 sgg.
[3] Ved. p. XXVIII, nota 3.
[4] H. W. F. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne...*, p. 16 sgg.

Dato lo stato difettoso del testo greco, ci è sembrato opportuno riprodurre qui il testo dell'antica versione latina, quale si presenta nell'edizione di Hoppenbrouwers, sia pure con alcune correzioni, dovute in parte allo studio della tradizione greca. In attesa dell'edizione di Garitte del testo greco, presentiamo dunque questa testimonianza, la piú antica, della *Vita Antonii*. Nel commento il lettore troverà osservazioni sul metodo di lavoro del traduttore latino: una tendenza alla precisione lo induce talvolta a conservare parole greche; questo stesso scrupolo gli fa tradurre una sola parola greca con due parole latine. In altri casi si tiene cosí vicino al testo greco, soprattutto nelle costruzioni sintattiche, che si può parlare di veri e propri calchi dal greco; d'altra parte è possibile scoprire un certo numero di traduzioni errate. Come abbiamo già detto, il traduttore si permette qualche libertà, abbandonando cosí quell'aderenza letterale che è stata considerata come l'aspetto piú tipico della sua versione. Malgrado i difetti e il carattere non sempre compiuto della sua lingua, la versione latina va considerata una testimonianza preziosissima di un testo greco, la cui ricostruzione richiederà grande accortezza dall'editore.

L'attribuzione della *Vita Antonii* a sant'Atanasio è attualmente dimostrata, e non è il caso di discuterla.

Piú discusso è il problema, se c'è problema, del genere letterario al quale la *Vita* appartiene e, a maggior ragione, quello delle fonti letterarie dalle quali Atanasio ha attinto. Se si vuole chiamare la *Vita* un *encomium*, si tratta in ogni caso di un *encomium* parenetico. Quanto alle fonti possibili, ricordiamo che tante sono le Vite della letteratura classica che hanno figurato come fonti o modelli dell'opera di Atanasio. Per citarne qualcuna: la *Vita di Agesilao* di Senofonte (Cavallin: il perfetto re è diventato il perfetto monaco); la *Vita di Pitagora*, testo perduto e dunque modello o fonte non controllabile (Reitzenstein: il perfetto saggio, il perfetto monaco); la *Vita di Apollonio di Tiana* (Holl: il santo e il taumaturgo); la *Vita di Plotino* di Porfirio (List)[1].

[1] Per i riferimenti bibliografici mi permetto di rinviare a J. Quasten, *Patrology* III,

Ci sembra che tutti questi tentativi di identificare delle fonti siano un'impresa assai rischiosa e forse inutile. La sola cosa che si può dire è che esisteva una tradizione letteraria « biografica », sotto forme diverse, senza che si siano determinati, in epoca tarda, dei generi nettamente differenziati[1]. Del resto la struttura della biografia è in parte determinata dal corso stesso della vita umana, dalla « condizione umana ». Nel quadro di questa tradizione biografica, sono senza dubbio esistiti certi *topoi*, luoghi comuni, che si trovano nella letteratura profana come nei testi biografici cristiani. Sono massi erratici di un genere letterario, che possono essere utilizzati dovunque e quasi arbitrariamente; conducono, per cosí dire, una vita indipendente, e per questa ragione non possono servire come prova per un rapporto di fonti, né per una dipendenza da una determinata opera agiografica[2]. Credo dunque che sarebbe bene metter fine a queste speculazioni, basate su elementi isolati.

Un altro problema, piú reale, è quello della storicità[3]. Una cosa è chiara: la *Vita Antonii* è un'opera d'un valore storico molto piú evidente che non le Vite di monaci di san Girolamo, vere vite romanzate. La situazione di Atanasio di fronte al suo « oggetto » era d'altronde molto differente da quella di san Girolamo. Le persone di Paolo, Malco e Ilarione si perdono nel vago, e l'ispirazione dell'autore aveva buon gioco. Ma Atanasio si trova in tutt'altra situazione, molto piú reale. Antonio è una personalità contemporanea, conosciuta da molti, con la quale Atanasio aveva avuto contatti diretti. Senza che egli si pronunci sulla portata di questi contatti, si può considerarli come provati. La fama d'Antonio era viva quando la *Vita* fu redatta, il che dà una certa garanzia di storicità, benché già in questo caso sia necessario fare i conti con gli inizi di una tradizione leggendaria. È una situazione che si ripeterà

Utrecht-Westminster, Maryland 1960, p. 43 sgg. Ved. anche L. von Hertling, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 13 sgg.; A. J. Festugière, « Revue des Études Grecques » L 1937, p. 470 sgg.

[1] Ved. p. VIII.

[2] Ved. pp. IX-X e XV-XVI.

[3] H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, « Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen », Philologische historische Klasse, XIV 1949, p. 359 sgg.

per molti santi: si pensi a san Martino di Tours o, piú tardi, a san Bernardo di Clairvaux. Vi sono, nella storia umana, delle personalità affascinanti, che stimolano la formazione di leggende durante la loro stessa vita. Senza alcun dubbio, questo fu il caso di Antonio.

Il problema della storicità è stato posto da molti studiosi in questa forma: qual è la parte di sant'Atanasio, e quale quella di sant'Antonio, in questo racconto? Per poter rispondere, anche in modo provvisorio, dovremo innanzi tutto formarci un'idea delle relazioni che Atanasio ha avuto con l'ascetismo egiziano.

Atanasio (ca. 295-373) figura nella storia della Chiesa in primo luogo come difensore dell'ortodossia nicena. Ma questo teologo appassionato nutriva anche un vivo interesse per l'ascetismo e il monachesimo egiziani, di cui si fece propagandista in Occidente. Fu anche autore di altri scritti ascetici oltre alla *Vita*, di cui J. Lebon ha potuto ritrovare molte versioni siriache, copte e armene[1].

Atanasio era alessandrino di nascita e aveva ricevuto la formazione classica dell'epoca. Al contrario di Antonio apparteneva dunque, dalla sua formazione, al mondo ellenistico, di lingua greca. Ma non fu mai un vero uomo di lettere, né un retore. La sua lingua e il suo stile sono poco curati, poiché egli è tutto concentrato sul pensiero, che formula in modo chiaro. In gioventú ebbe dei contatti con i monaci del deserto. Nel 328, divenne vescovo d'Alessandria.

La difesa della fede nicena gli costò cara: per cinque volte dovette andare in esilio. Durante i primi due esili visse in Occidente: a Treviri (335-337) e a Roma (340-346). Fu durante questi soggiorni che Atanasio e il monaco che l'accompagnava (o i monaci che l'accompagnavano) si fecero propagandisti del monachesimo egiziano. Nel corso dell'anno 355 un sinodo di Milano lo depose dalla carica di vescovo d'Alessandria, sotto la pressione dell'imperatore Costanzo. Questa volta si rifugiò presso i monaci del deserto egiziano (terzo esilio), dove visse per sei anni. Durante questo soggiorno scrisse la *Vita Antonii*.

[1] Ved. « Le Muséon » 1927, p. 205 sgg.; 1928, p. 169 sgg.; 1929, p. 265 sgg. ecc.

Atanasio ebbe dunque conoscenza diretta della vita nel deserto e, a giudicare da molte sue opere, si interessò ad una spiritualità ascetica, della quale può parlare con cognizione di causa. Ma dobbiamo rilevare sin d'ora che questa familiarità comporta un rischio: che egli, cioè, non riproduca semplicemente quello che sapeva di Antonio e della sua dottrina, ma che abbia mescolato agli elementi autenticamente antoniani altri che gli appartengono personalmente.

Quando si legge la *Vita Antonii*, è chiaro che per sant'Atanasio il racconto della vita del suo eroe, i fatti, non sono la parte essenziale dell'opera: egli ha voluto soprattutto dare un'idea dell'essenza di questa vita, la quale si manifesta nella dottrina, nella spiritualità e in tutto l'atteggiamento dell'uomo, che fu come l'incarnazione di un ideale, fonte d'ispirazione per innumerevoli contemporanei.

Il bilancio dei « fatti » della vita occupa in questa biografia pochissimo posto: « primo piano » della gioventú, poi, come in tanti altri racconti agiografici, il vero inizio: la conversione. Segue la prima vita d'asceta presso casa, poi la vita solitaria nelle vicinanze del villaggio, seguendo l'esempio d'un vecchio asceta. Passo successivo: Antonio si ritira piú lontano dal mondo, in una regione disseminata di tombe, dove si rinchiude e vive sino all'età di trentacinque anni. Dopo una visione incoraggiante, parte per il deserto e va ad insediarsi in un forte rovinato, a Pispir, in un luogo disabitato. Dopo aver vissuto vent'anni in questa solitudine, riceve la visita di amici, desiderosi di seguire il suo esempio. Da questo momento egli diventa sempre piú un direttore di anime. In questo periodo Atanasio colloca il lungo discorso dottrinale, e anche un « ritorno al mondo » durante le persecuzioni di Massimino Daia. È allora che si manifesta il desiderio del martirio, desiderio non realizzato. Tornato nel deserto e sempre desideroso di solitudine, Antonio lascia Pispir e viaggia attraverso il deserto in direzione del Mar Rosso. Quando trova un luogo con una fonte e qualche dattero vi si insedia, ai piedi della montagna. Da questo luogo, che porta ancora oggi il nome di Dêr Mar Antonios, egli può vedere il monte Sinai, il monte sacro meta di tanti pellegrini. Questo fu l'ultimo soggiorno di Antonio. In questo periodo sembra che ci sia ancora un ritorno al mondo per combattere gli ariani; sempre in quest'ul-

timo periodo Atanasio colloca la maggior parte dei prodigi[1]. Sant'Antonio aveva previsto la propria morte. Egli fu seppellito presso il luogo dove aveva passato gli ultimi anni e dove era morto. Tutta questa storia, che si sviluppa in fasi successive verso una solitudine sempre piú completa, sembra corrispondere alla realtà storica; e allo stesso tempo riflette la dottrina del progresso spirituale, cosí caro all'asceta.

Se la presentazione delle tappe della vita di sant'Antonio non presenta problemi gravi quanto alla storicità, piú difficile da risolvere è il problema dell'interpretazione e della valutazione dei discorsi, inseriti da Atanasio nel racconto dei fatti. Si tratta in primo luogo del grande discorso dottrinale, vero programma della spiritualità antoniana (16-43); poi del discorso contro gli ariani (69-71); e vi si potrebbero aggiungere le conversazioni con i filosofi (72-80). Per quanto riguarda i due ultimi, essi fanno talmente parte di una tradizione determinata, che non possiamo attribuirli con certezza né ad Atanasio né ad Antonio. La sola cosa che si possa dire è che, se la critica degli eretici appartenesse veramente ad Atanasio, ci aspetteremmo delle osservazioni piú pertinenti contro gli ariani. D'altra parte, nelle conversazioni con i filosofi vi sono, accanto a molti elementi tradizionali, osservazioni di un sapore cosí particolare, vorrei dire molto « antoniano ».

Questi due passi contengono dei discorsi piuttosto brevi e di poca sostanza. Piú importante è invece sapere come stanno le cose riguardo alla realtà del grande discorso dottrinale, lunga esposizione che è un vero e proprio programma spirituale. Si tratta, insomma, di una sintesi di ciò che Atanasio considera l'essenza della dottrina antoniana; oppure bisogna attribuire ad Antonio un ruolo piú attivo nel modo in cui questa dottrina è formulata (senza peraltro supporre che il lungo discorso sia mai stato pronunciato)? Si potrebbe pensare a esposizioni di Antonio rese da Atanasio, che ne avrebbe fatto una sintesi. In questo caso si pone un altro interrogativo: per quale ragione Atanasio ha scelto la forma del discorso? Bisogna giudicarla un puro artificio letterario, come i discorsi che si leggono negli storici greci e latini e che servivano a

[1] E. T. Bettencourt, « L'idéal religieux de s. Antoine », in *Antonius Magnus Eremita*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 45 sgg.

caratterizzare una persona e una situazione storica? Bisogna credere che Atanasio segua le orme di Tucidide e di Tito Livio? È quanto sostengono molti studiosi[1].

Esaminiamo questo problema. Sant'Antonio ha vissuto, per lunghi anni, la vita del deserto. Egli aveva senza dubbio meditato sull'essenza di questa vita. Era stato visitato da molte persone, che gli facevano domande sull'anacoretismo e, *last but not least*, aveva, secondo la tradizione del deserto, iniziato dei giovani alla « vita perfetta ». Non diremmo che il contenuto del discorso superi quello che ci si può attendere da Antonio, uomo intelligente, che non aveva ricevuto una formazione letteraria secondo la tradizione della cultura ellenistica dell'epoca[2], ma dava prova di grande saggezza. Risulta chiaramente dalla *Vita* che Antonio, come tanti altri monaci copti, non fu bilingue. Per farsi capire in greco aveva bisogno di interpreti. Ma questo non esclude una certa cultura. In conclusione, il contenuto del discorso non supera le possibilità intellettuali d'un asceta come Antonio.

Nel discorso si osserva una saggezza molto sana, pratica, e al tempo stesso non priva di finezza. L'accento è posto sul progresso spirituale e su quell'equilibrio che non sempre si trova nei documenti degli asceti del deserto. L'immagine che ne risulta è in armonia con il ritratto dell'uomo, tracciato nelle altre parti della *Vita* e con ciò che sappiamo di lui da altre fonti.

Dietro questo discorso mi sembra che vi sia una verità profonda, e un modo convincente di caratterizzare Antonio. Ma bisogna davvero giudicarlo come giudichiamo i discorsi nelle opere degli storici antichi? Dobbiamo pensare che la sua forma appartenga solo ad Atanasio, e che questi l'abbia presa in prestito dalla tradizione letteraria? Credo piuttosto che si debba dare una spiegazione del tutto differente.

Attraverso la tradizione della letteratura monastica, si constata una predilezione per lo stile orale e diretto, quale del

[1] Ved. ad esempio L. Bouyer, *La Vie de s. Antoine*, Abbaye de s. Wandrille 1950, pp. 119 e 122; G. Bardy, « Dictionnaire de Spiritualité » I 1937, col. 705.

[2] È quel che intende Atanasio quando dice: Γράμματα μὴ μαθών, lat.: *litteras nesciebat* (72) e ὅτι μὴ μεμάθηκε γράμματα, *quia litteras nesciebat* (73). Da queste parole si è piú tardi tratta la conclusione che Antonio fosse analfabeta, il che è errato.

resto si trova negli *Acta martyrum* protocollari dei primi secoli cristiani. In questi documenti del martirio le parole pronunciate da giudici e accusati sono rese nell'*oratio recta*, in stile orale. Non importa che questi *Acta* riflettano protocolli esistenti, come abbiamo visto; essi attestano lo stesso desiderio di un contatto diretto tra uomo e uomo, che si realizza attraverso la parola viva, il dialogo, soprattutto il dialogo a due. Nella tradizione monastica, questo stile orale e diretto è divenuto una forma privilegiata, anche in autori di alta cultura letteraria. Perfino Basilio, nell'*Asceticon*, esprime la sua dottrina spirituale sotto la forma diretta di domanda e risposta. Si ritroverà lo stesso stile nelle vite di santi sotto forma di dialogo, come il *Dialogus de vita sancti Ioannis Chrysostomi* di Palladio e nell'*oratio recta* degli *Apophthegmata* e in molti passi dell'*Historia Lausiaca*. Anche nelle *Centurie* di Evagrio il Pontico resta qualcosa di queste sentenze in stile diretto.

Questa tradizione dello stile orale risponde a ciò che è essenziale nella tradizione del monachesimo egiziano: all'opposto del mondo antico, greco e latino, nel quale insegnamento e cultura si basavano su testi letterari, il mondo dei monaci è un ambiente dove la parola viva, non fissata per scritto, ha una funzione dominante. Il giovane monaco del deserto non si è formato con l'aiuto di testi letterari e di manuali scritti, ma attraverso un insegnamento orale, condensato in sentenze da meditare. Se la Sacra Scrittura occupa un posto centrale in quest'insegnamento, ebbene, si cerca di imparare a memoria la Bibbia: non la si legge, la si recita, la si rumina; e si cantano, sempre a memoria, i salmi. Mi sembra comprensibile che in un mondo in cui la parola occupa un posto fondamentale, i testi scritti portino il segno di questa tradizione orale.

Quando Atanasio ha voluto mettere per iscritto la dottrina di Antonio, è ricorso allo stile orale, al discorso, non già per imitare Tucidide, ma per adattarsi al mondo degli asceti, centrato sulla parola viva. Credo che non si debba dire altro: non si può determinare esattamente la parte di Atanasio e quella di Antonio. Si può solo constatare che Atanasio, redigendo questo discorso, ha voluto adattarsi alla tradizione del deserto.

Un altro problema, molto discusso, è quello della demonologia, che occupa nella *Vita* un luogo decisivo; la lotta con i

demoni per Antonio non finisce mai. Non dobbiamo nascondere la realtà evidente di questa lotta, trasferendola su di un livello puramente psicologico. Quello che ci viene raccontato su sant'Antonio non è certo un fatto singolare. La lotta contro i demoni è un elemento essenziale della vita del deserto. Come abbiamo già visto[1], anche qui il monaco è l'erede del martire; e come lui impegna una lotta contro le potenze del male. La *Vita Antonii* è una testimonianza, assolutamente autentica, di quella ossessione dei demoni che è cosí caratteristica dell'antico monachesimo.

L'insediamento degli asceti nel deserto non è solo una fuga dal mondo; è anche una provocazione dei demoni, che hanno nel deserto la loro dimora privilegiata. Piú un monaco si ritira nella solitudine, piú egli viene assalito dai demoni. Cosí, i tre principali combattimenti che Antonio ingaggia contro i demoni corrispondono alle tre tappe decisive che lo conducono verso la vita solitaria: quando si ritira in una tomba (8), quando si stabilisce nel vicino deserto, in un vecchio forte (12-13) e quando raggiunge il deserto ai confini del Mar Rosso (51-52). Ogni volta che si insedia nel deserto, egli ascolta i demoni gridare, in mezzo ad un rumore d'inferno: « Allontanati dal nostro luogo. Che cosa hai a che fare tu col deserto? ». Antonio fornisce la spiegazione di questi tentativi dei demoni nel deserto: con l'estendersi del cristianesimo – dice – i demoni non hanno piú città, né luoghi abitati dove insediarsi (41). Prima dell'arrivo dei monaci, almeno essi avevano ancora i luoghi deserti. Cacciati dal mondo abitato, essi temono di perdere anche questo rifugio, se il deserto si popola di asceti.

Se questa « spiegazione » sembra troppo semplice, quasi folcloristica, non dobbiamo tuttavia pensare di trovarci, con Antonio, in un mondo di allucinazioni e di folli diavolerie, quale hanno suggerito certe opere figurative: si pensi alle immaginazioni allucinanti di Hieronymus Bosch. Nell'esperienza demoniaca, quale è descritta nella *Vita* e in altre fonti del monachesimo antico, vi è un sistema. Non bisogna poi dimenticare che il motivo dell'attività dei demoni nel

[1] Ved. p. XXVII.

deserto e della tentazione diabolica risale, in primo luogo, ai racconti evangelici della tentazione di Gesú nel deserto (*Matth.* 4, 1-11; *Marc.* 1,12-13; *Luc.* 4,1-13). Quanto alla *Vita Antonii*, si pone di nuovo il problema di sapere quanto, in questa sistemazione dell'esperienza diabolica, appartenga a sant'Antonio e quanto invece sia dovuto allo spirito sistematico di sant'Atanasio. È un problema insolubile; ma certo la parte dell'esperienza è tutta di Antonio.

La tattica dei demoni comincia con i pensieri cattivi, loro arma abituale (23), rivolta soprattutto contro i principianti. In questa analisi dei pensieri cattivi si crede di trovare tracce dell'influenza di Origene, il quale considerava le tentazioni come una diretta attività dei demoni nell'anima. Per Antonio, la tentazione è solo la prima fase della lotta: seguono le visioni e le allucinazioni, il cui racconto occupa un posto importante nella *Vita*. Esse si accompagnano a strepiti terrificanti: talora, per spaventare l'asceta, i demoni si univano, producendo cosí un rumore infernale (39). Ma sant'Antonio sa che si tratta di minacce vane, sebbene i demoni possano talora infliggere dei colpi assolutamente reali. Contro questi assalti l'asceta, per parte sua, si arma con la preghiera e la fiducia in Dio, e si protegge con il segno della croce o invocando il nome di Cristo. L'asceta compiuto, poi, riceve da Dio « il discernimento degli spiriti », in modo da saper riconoscere i demoni malgrado le loro astuzie, anche quando si trasformano in angeli di luce.

Già in sant'Antonio (o in Atanasio?), siamo di fronte a una certa sistematizzazione, nella quale, accanto all'esperienza pratica dell'asceta, hanno importanza elementi speculativi. Ma una vera sistematizzazione speculativa si avrà soltanto nel quadro della teologia mistico-ascetica e origenista di Evagrio[1].

Per il fatto che la *Vita Antonii* testimonia gli inizi del monachesimo egiziano, che si diffonderà sotto forme diverse attraverso il mondo, vi incontriamo molti fenomeni e problemi, che si ritroveranno, sviluppati, nella letteratura monastica e biografica posteriore. Perciò questo documento è un oggetto quasi inesauribile di ricerca e di discussione. Ab-

[1] Ved. A. e C. Guillaumont, « Dictionnaire de Spiritualité » III 1967, col. 189 sgg.; J. Daniélou, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 136 sgg.; A. C. Baynes, *St. Antony and the Demons*, « Journal of Egyptian Archaeology » XL 1954, p. 7 sgg.

biamo potuto toccare soltanto alcuni problemi essenziali, a cui potremmo aggiungere la questione della preghiera[1] o dei miracoli. Per quanto riguarda questi ultimi, Antonio non si stanca di ripetere che è Dio ad operare i miracoli per mezzo del proprio intermediario; dando cosí prova di un'intelligenza positiva, che si accorda bene con la sua ponderazione, cosí evidente attraverso tante fantasmagorie diaboliche.

[1] Ved. M. J. Marx, *Incessant Prayer in the Vita Antonii*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 136 sgg.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Amand D., *L'ascèse monastique de s. Basile*, Maredsous 1949.
Bacht H., « Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum », in *Antonius Magnus Eremita*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 66 sgg.
Bacht H., « Pakhome et ses disciples », in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 39 sgg.
Bardy G., « Dictionnaire de Spiritualité » I 1937, col. 705.
Bartelink G. J. M., *Text Parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana*, « Vigiliae Christianae » XXII 1968, p. 128 sgg.
Bartelink G. J. M., *Callinicos, Vie d'Hypatios*, Paris 1971 (SC CLXXVII).
Baynes A. C., *St. Antony and the Demons*, « Journal of Egyptian Archaeology » XL 1954, p. 7 sgg.
Bettencourt E. T., « L'idéal religieux de s. Antoine », in *Antonius Magnus Eremita*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 45 sgg.
Boon A.-Lefort L. Th., *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de Pachome, Épître de s. Théodore et « Liber » de s. Orsiesius.* Texte latin de S. Jerôme, ed. A. Boon. Appendice: *La règle de s. Pachome. Fragments coptes et excerpta graeca*, ed. L. Th. Lefort, Louvain 1932.
Bouyer L., *La Vie de s. Antoine*, Abbaye de s. Wandrille 1950.
Bouyer L., *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960.
Campenhausen H. von, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums*, Heidelberg 1957.
Campenhausen H. von, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1964[2].
Canévet Mariette, « Dictionnaire de spiritualité » XLII-XLIII 1967, col. 1006 sgg.

Canivet P., « Théodoret et le monachisme syrien avant le Concile de Chalcédoine » in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 241 sgg.

Cavarnos J. P., *Gregorii Nysseni Opera* VIII 1. *Opera ascetica* ed. J. P. Cavarnos, Leiden 1952.

Chadwick Owen, *John Cassian. A Study in primitive Monasticism*, Cambridge 1950.

Crouzel H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

Crouzel H., « Origène précurseur du monachisme », in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 15 sgg.

Daniélou J., *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, « Revue d'Ascétique et de Mystique » XXIII 1947, p. 126 sgg.

Daniélou J., *Origène*, Paris 1948.

Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1953².

Daniélou J., *Grégoire de Nysse*, *Vie de Moïse*, Paris 1955 (SC I^bis^)

Daniélou J., « Les démons de l'air dans la "Vie d'Antoine" », in *Antonius Magnus Eremita*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 136 sgg.

Daniélou J., « Recherches de Science religieuse » XLVIII 1960, p. 119 sgg.

Daniélou J., « Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme », in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 131 sgg.

Delehaye H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933².

Delehaye H., *Les Saints Stylites*, Bruxelles 1923.

Delehaye H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966².

Dölger, Franz-Joseph, *Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel*, « Antike und Christentum » III 1932, p. 177 sgg.

Dörries H., *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, « Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen », Phil. -hist. Kl. XIV 1949, p. 359 sgg.

Festugière A.-J., *Sur une nouvelle édition du « de vita pythagorica » de Jamblique*, « Revue des Études Grecques » L 1937, p. 470 sgg.

Festugière A.-J., *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.

Festugière A.-J., « La première Vie grecque de s. Pachôme », in *Les Moines d'Orient* IV 2, Paris 1965.

Fischl H. A., *Martyr and Prophet*, « Jewish Quarterly Review » XXXVII 1946-47, pp. 265 sgg. e 363 sgg.

Folliet G., « Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme Africain », in *Saint Martin et son temps*, Roma 1961, p. 34 sgg.

Fontaine J., *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin* I, Paris 1967 (SC CXXXIII).

Gallay P., *Langue et style de s. Grégoire de Nazianze*, Paris 1933.
Gallay P., *La Vie de s. Grégoire de Nazianze*, Lyon 1943.
Garitte G., *Un témoin important de la Vie de s. Antoine par s. Athanase. La version inédite des Archives de saint Pierre à Rome*, Bruxelles-Roma 1939.
Garitte G., *Histoire du texte imprimé de la Vie grecque de s. Antoine*, « Bulletin de l'Institut historique belge de Rome » XXII 1942-3, p. 5 sgg.
Garitte G., *S. Antonii Vitae versio Sahidica. Textus* (« Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium » CXVII). *Versio* (ibid. CXVIII), Paris-Louvain 1949.
Giet S., *Les idées et l'action sociales de s. Basile*, Paris 1941.
Giet S., *Le rigorisme de s. Basile de Césarée*, « Revue des Sciences religieuses » 1949, p. 333 sgg.
Gorce Denys, *La Vie de sainte Mélanie*, Paris 1962 (SC XC).
Gordini G. D., « Il monachesimo Romano in Palestina nel IV secolo », in *Saint Martin et son temps*, Roma 1961, p. 85 sgg.
Gribomont J., *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, « Bibliothèque du Muséon » XXXII, Louvain 1953.
Gribomont J., *Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, « Revue d'histoire ecclésiastique » LIV 1959, p. 115 sgg.
Gribomont J., « Saint Basile », in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 99 sgg.
Gribomont J., *Le de instituto christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse*, « Studia Patristica » V, « Texte und Untersuchungen » LXXX, Berlin 1962, p. 312 sgg.
Gribomont J., « Dictionnaire de Spiritualité » XXX-XXXII 1961, col. 1708 sg.
Griffe E., « Saint Martin et le monachisme gaulois », in *Saint Martin et son temps*, Roma 1961, p. 4 sgg.
Gross J., *La divinisation des Chrétiens d'après les Pères grecs*, Paris 1938.
Guillaumont A., « Dictionnaire de Spiritualité » XXX-XXXII 1961, col. 1731 sgg.
Guillaumont A., *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme*, Paris 1962.
Halkin F., *S. Pachomii Vitae Graecae*, Bruxelles 1932.
Harnack A. von, *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*, Leipzig 1913.
Hausherr I., « Orientalia Christiana Periodica » IV 1938, p. 497 sgg.
Hausherr I., *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.
Hertling L. von, « Studi storici antoniani », in *Antonius Magnus Eremita*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 13 sgg.
Heussi Karl, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.

Hoffmann Manfred, *Der Dialog in den christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin 1966.
Hoppenbrouwers H., *La plus ancienne version latine de la Vie de s. Antoine de s. Athanase. Étude de critique textuelle*, Nijmegen 1960 (LCP XIV).
Jaeger W., *Gregorii Nysseni Opera* VIII 1, Leiden 1952.
Jaeger W., *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.
Kötting B., *Peregrinatio religiosa*, Münster i. W. 1950.
Lazzati Giuseppe, *Gli sviluppi della Letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1956.
Lefort L. Th. vedere Boon.
Lefort L. Th., *La règle de s. Pachome*, « Le Muséon » XLVIII 1932, p. 75 sgg.; LIV 1941, p. 111 sgg.
Lefort L. Th., *Les Vies coptes de s. Pachome et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943.
Lefort L. Th., *Oeuvres de s. Pachome et de ses disciples* (« Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium »), Louvain 1956.
Leloir L., « Saint Éphrem Moine et Pasteur », in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 85 sgg.
Leo Friedrich, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901.
Leroux J.-M., « Monachisme et Communauté chrétienne d'après s. Jean Chrysostome », in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 143 sgg.
Lorié L. Th., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, Nijmegen 1955 (LCP XI).
Luck Georg, « Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten » in *Mullus, Festschrift Theodor Klauser* (« Jahrbuch für Antike und Christentum », Erg. Band I), Münster i. W. 1964, p. 230 sgg.
Malingrey A.-M., *Philosophia*, Paris 1961.
Malone E., *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington 1950.
Maraval Pierre, *Grégoire de Nysse, Vie de s. Macrine*, Paris 1971 (SC CLXXVIII).
Marrou H.-I. *Jean Cassien à Marseille*, « Revue du Moyen Age Latin » I 1945, p. 1 sgg.
Marrou H.-I., *La patrie de Jean Cassien*, « Orientalia Christiana Periodica » XIII 1947, p. 588 sgg.
Marrou H.-I., « Theologische Literatur Zeitung » 1959, p. 361 sgg.
Maur Dom Ivo auf der, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, Freiburg 1959.
Mazzarino Santo, *Il pensiero storico classico* I-III, Bari 1966.

Meer F. van der - Bartelink G., *Gregorius van Nyssa. Het Leven van de heilige Macrina*, Utrecht-Antwerpen 1971.
Mohrmann Christine, « Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de saint Antoine par saint Athanase », in *Antonius Magnus Eremita*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 35 sgg.
Mohrmann Christine, *Études sur le Latin des Chrétiens* I, Roma 1961²; II 1961; III 1965.
Musurillo Herbert A., *The Acts of the pagan Martyrs, Acta Alexandrinorum*, Oxford 1954.
Muyldermans J., *À propos d'un texte attribué à Jean de Lycopolis*, « Recherches de Science Religieuse » XLIII 1955, p. 395 sgg.
Orbán A. P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen 1970 (GCP IV).
Payr Th., *Enkomion*, RAC V 1960, col. 332 sgg.
Peeters P., *Le dossier copte de s. Pachome et ses rapports avec la tradition grecque*, « Analecta Bollandiana » LXVII 1946, p. 258 sgg.
Peeters P., *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950.
Pellegrino M., *La poesia di s. Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932.
Pellegrino M., *Ponzio. Vita e Martirio di San Cipriano*, Alba 1955.
Pellegrino M., *L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs*, « La Vie Spirituelle » XCVIII 1958, p. 38 sgg.
Perez de Urbel Justo, « Le monachisme en Espagne au temps de saint Martin », in *Saint Martin et son temps*, Roma 1961, p. 45 sgg.
Perler O., *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte*, « Rivista di Archeologia Cristiana » XXV 1949, p. 47 sgg.
Pétré Hélène, *L'exemplum chez Tertullien*, Neuilly s. Seine (s. d.).
Plagnieux J., *S. Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952.
Plagnieux J., « S. Grégoire de Nazianze », in *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 115 sgg.
Ploeg J. van der, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, « Orientalia Christiana Analecta » CLIII 1958, p. 321 sgg.
Quasten J., *Patrology* III, Utrecht-Westminster, Maryland 1960.
Rapisarda E., *Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno*, « Miscellanea di Studi di Letteratura », Catania 1951.
Rousse Jacques, « Dictionnaire de Spiritualité » XLII-XLIII 1967, col. 932 sgg.
Schiwietz S., *Das morgenländische Mönchtum* III, Mödling-Wien 1938.
Schlier H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Beiheft zur « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft » VIII 1929.

Staats R., *Der Traktat Gregors von Nyssa de instituto christiano und der Grosse Brief Symeons*, « Studia Theologica » XVII 1963, p. 120 sgg.
Staats R., *Der Traktat des Gregor von Nyssa de instituto christiano*, Göttingen 1964.
Stuart Duane Reed, *Epochs of Greek and Roman Biography*, New York 1928 (ristampa 1967).
Urs von Balthasar H., *Origenes, Geist und Feuer*, Salzburg-Leipzig 1938.
Vermeulen A. J., *The semantic Development of Gloria in early Christian Latin*, Nijmegen 1956 (LCP XII).
Völker W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.
Vööbus A., *A Letter of Ephrem to the Mountaineers*, Pinneberg 1947.
Vööbus A., *Literary, critical and historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm 1958.
Vööbus A., *Le monachisme primitif chez s. Éphrem*, « L'Orient Syrien » IV 1959, p. 299 sgg.
Weingarten H., *Ursprung des Mönchtums*, Gotha 1877.
Wilmart A., *Une version inédite de la Vie de s. Antoine*, « Revue Bénédictine » XXXI 1914, p. 163 sgg.

VITA ANTONII

antica versione anonima latina dal

ΒΙΟΣ ΑΝΤΩΝΙΟΥ

di Atanasio

Testo critico a cura
di G.J.M. Bartelink

Traduzione
di Pietro Citati e Salvatore Lilla

Sigla

M Codex Capituli S. Petri A2 (in Bibliotheca Vaticana)

F Codex Farfensis 5 (in Bibliotheca Nationali Victorii Emmanuelis II)

b G. Bartelink

g G. Garitte, *Un témoin important de la Vie de S. Antoine par S. Athanase. La version inédite latine des Archives de S. Pierre à Rome*, Roma 1939

h H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la Vie de S. Antoine par S. Athanase* (LCP XIV), Nijmegen 1960

m Christine Mohrmann, *Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de saint Antoine par saint Athanase*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, pp. 35-44

w A. Wilmart, *Une version inédite de la Vie de S. Antoine*, « Revue Bénédictine » XXXI 1914, pp. 163-173

Incipit vita sancti Antonii monachi edita a sancto Hieronymo presbytero.

Prologus

1\. Bonum certamen constituistis vobis contra monachos qui sunt in Aegypto, ut aut similes sitis illis aut, si fieri potest hoc, superaretis studio virtutum vestrarum. Etenim apud vos sunt monachi, et nomen ipsorum apud
5 vos conversatur. Hoc ergo propositum vestrum iuste quis forsitan laudabit, et orantibus vobis Deus perficiet. 2. Sed quia et a me exigere voluistis, ut conversationem sanctae memoriae Antonii scire volentes, quomodo coepit studere in cultura Dei, et quis erat ante hoc studium, et
10 qualem consummationem vitae habuit, et ‹si vera› sunt quae dicuntur de eo, ut et vos audientes, excitati zelo ipsius, educ‹e›tis vos ad similitudinem eius, inde prompta voluntate et magna suscepi praeceptum vestrum. 3. Magnum ‹lucrum› enim mihi est ex hoc, et si tantum me-

Prologus, 6. *laudabit* g: *-avit* M 10. *et ‹si vera›* wgh: *et* M 12. *educ‹e›tis* wgh: *eductis* M 13. *et magna* h: *et magnum* M | *suscepi* g: *suscipi* M 13-4. *magnum ‹lucrum›* h 14. *ex hoc* g: *et hoc* M

VITA DI ANTONIO

Comincia la vita di sant'Antonio anacoreta edita da san Girolamo prete.

Prologo

1. Nobile è la gara che avete intrapreso con gli anacoreti dell'Egitto: diventare simili a loro, o addirittura superarli, se questo è possibile, con l'esercizio delle vostre virtú. Presso di voi già esistono anacoreti, e il nome stesso è entrato nell'uso quotidiano. Perciò si loderà forse a ragione la vostra maniera di vivere, e Dio la porterà a compimento grazie alle vostre preghiere. 2. Ma poiché mi avete avanzato una richiesta, desiderosi come eravate di conoscere la vita che condusse Antonio di santa memoria – in che modo cominciò ad esercitarsi nel servizio di Dio, chi era prima di iniziare questo esercizio, quale consumazione ebbe la sua esistenza e ‹se› sono ‹vere› le cose che si narrano di lui, – per poterlo emulare udendo il racconto ed infiammati dal suo santo ardore, ho obbedito al vostro ordine con pronto e grande zelo. 3. Grande è il ‹guadagno› che io ne traggo, anche se mi limiterò

15 moriam faciam Antonii. Scio autem quia et vos audientes, admirari hominem habebitis, et zelare ipsius propositum. Idoneum est enim exemplum ad studium monachis. Antonii ergo vitam quam audistis ab his qui vobis narraverunt de ipso, veram arbitramini et quasi pauca ab
20 ipsos audisse vos aestimate. Et illi enim vix potuerunt ‹tanta› narrare. 4. Nam et ego suasus a vobis, quantacumque per epistolam significabo, modica illius rememorabo scribens vobis. Vos vero nolite desinere interrogare eos qui ad vos navigant, ne forsitan singulis dicen-
25 tibus quae s‹ci›unt, digne illius vitae et conversationis faciat narratio. Volebam quidem acceptam epistolam vestram mittere ut veniat ad me unus ex monachis de his qui solent assidue ad illum ire, ut forsitan plus ab illo audiens, de illius vitam possem vobis perfectius scribere.
30 5. Sed quia tempus navigationis conclude‹ba›t et perlator litterarum ad vos festinabat, propterea ea quae ergo scio – assidue ‹...› – ‹...› tempore, qui et aquam fudit super manus eius, scribere festinavi ad religionem vestram, in omnibus curans certa et vera dicere, ne excessus et ampli-
35 tudo narrationis infidelitatem audientibus generet, aut diminutio narrationis contemni legentibus faciat tantum et talem virum.

1, 1. Antonius genere quidem erat Aegyptius, natus de parentibus nobilibus quos Graeci dicunt eugenes. Qui

15. *Scio* g: *biiscio* M 16-7. *propositum* wgh: *prepositum* M 18. *audistis* g: *audis* M 21. *‹tanta› narrare* g: *narrare* M 22. *modica* wg: *-am* M 22-3. *rememorabo* Mh: *‹quae› rem.* w *-rans* g 23. *scribens* h: *scribam* M 25. *s‹ci›unt* g: *sunt* M | *digne* g: *-ae* M 26. *faciat* wh: *-am* M *fiat* g 27. *ut veniat* wg: *et ven.* M 29. *illius vitam* wg: *illis vitam* M 30. *conclude‹ba›t* g: *concludet* M 32. *qui et aquam* wg: *quieto aquam* M 35. *generet* g: *ieneret* M
1, 1. *genere* g: *ienere* M | *quidem* g: *quidam* M 2. *Graeci* g: *grecis* M | *eugenes* g: *-nis* M

a far ricordo di Antonio. So che anche voi, ascoltandomi, ammirerete l'uomo, e ne emulerete la vita: il suo è infatti un esempio adeguato per l'ascesi degli anacoreti. La vita di Antonio che avete ascoltata da quanti vi hanno narrato di lui, voi dunque tenetela per vera, e anzi credete di avere ascoltato troppo poco. Poiché quegli uomini difficilmente hanno potuto raccontare <una storia cosí grande>. 4. Anche io potrò consegnare al ricordo solo una piccola parte di lui, per quante cose mi riesca di esprimere nella lettera che, persuaso da voi, vengo scrivendo per voi. Voi d'altra parte non cessate d'interrogare coloro che giungono a voi per mare, nella speranza che possa nascere un racconto degno della sua vita e della sua condotta, se ciascuno dirà quanto conosce. Ricevuta la vostra lettera, volevo far venire da me uno degli eremiti che erano soliti visitarlo continuamente, per potervi scrivere in modo piú compiuto sulla sua vita, dopo avere appreso piú cose da lui. 5. Ma poiché era vicino il momento della partenza della nave e il latore della lettera aveva premura di tornare da voi, mi sono affrettato a scrivere alla vostra santità le cose che io stesso conosco – <apprese da colui che l'ha frequentato> assiduamente, e versava l'acqua sulle sue mani –: ho sempre cercato di dire cose certe e vere, affinché l'esuberanza e l'enfasi del racconto non generi incredulità negli ascoltatori, né l'attenuazione dei fatti narrati induca i lettori a disprezzare un uomo tanto grande.

I, 1. Antonio era di origine egiziana, nato da genitori nobili, che i greci chiamano *eugenes*. I genitori possedevano

parentes tanta possidebant quanta illis sufficeret, et Christiani constituti, secundum christianismum educabant
5 eum. 2. Et quamdiu infans erat, nutriebatur a parentibus. Neminem sciebat nisi ipsos et domum ipsorum. Cum autem crevisset et profecisset aetatem, litteras quidem noluit discere, volens liber esse a consuetudine puerorum. 3. Omnem vero concupiscentiam habuit, sicuti
10 scriptum est de Iacob, sine fictione manere in domo sua. Procedebat tamen cum parentibus suis ad dominicum, sed non ut puer vagabatur, neque proficiens aetatem contemnebat, sed tamen parentibus subiectus erat, lectionibus intentus magnum ex ipsis lucrum sibi conservabat. 4. Nec
15 iterum ut puer, molestabat parentes amplius sibi exhibere et deliciosos cibos ad sufficientiam quam habuerunt parentes, nec ciborum voluntates desiderabat. Contentus autem erat his quae inveniebat, nihil amplius quaerens.

2, 1. Post obitum autem parentum remansit solus cum sorore sua valde brevi aetatem. Erat autem ipse annorum decem et octo vel viginti annorum constitutus, habens curam domus et sororis suae. 2. Nondum expletis men-
5 sibus sex post obitum parentum suorum, secundum consuetudinem procedebat ad dominicum, congregabat apud se mentem suam, et cogitabat de omnibus, quomodo Apostoli quidem reliquerunt domum suam et secuti sunt Salvatorem, illi vero qui in Actibus Apostolorum sunt,
10 sua vendentes afferebant ut distribueretur indigentibus, et quae et quanta sit spes deposita illis in caelis. 3. Ista

4. *christianismum* g: *chrīanissimis* M 7. *aetatem* Mh: *-e* g 15. *exbibere* h: *exiberi* M *exbiberi* g 17. *voluntates* Mh: *voluptates* g | *contentus* g: *contemptus* M 18. *inveniebat* wh: *-ant* M
2, 2. *aetatem* Mh: *-e* g 3. *viginti annorum* h: *viginti unum* Mw *viginti* [*unum*] g 7. *cogitabat* g: *-bit* M

beni in misura sufficiente, ed essendo cristiani l'educarono secondo il cristianesimo. 2. Finché fu bambino, fu allevato da loro. Non conosceva nessuno all'infuori dei genitori e della loro casa. Cresciuto e avanzato in età, non volle apprendere le lettere, giacché non intendeva avere rapporti con altri fanciulli. 3. Tutto il suo desiderio si rivolgeva – come è scritto di Giacobbe – a restare con ogni semplicità nella propria casa. Con i genitori si recava in chiesa, ma non vagava colla mente come fanno i bambini, né avanzando negli anni diventò sprezzante, ma rimaneva sottomesso ai genitori, e stando attento alle letture ne custodiva in sé il frutto copioso. 4. A differenza degli altri bambini, non molestava i genitori perché gli venissero dati cibi piú abbondanti e raffinati, come consentiva la loro condizione agiata, né cercava i piaceri del cibo. Era contento di ciò che trovava, e non chiedeva nulla di piú.

2, 1. Dopo la morte dei genitori, rimase solo con la sorella ancora molto piccola. Aveva diciotto o venti anni, e si prendeva cura della casa e della sorella. 2. Non erano ancora trascorsi sei mesi dalla morte dei genitori, quando com'era sua abitudine se ne andava in chiesa, raccogliendosi nella propria mente e pensando a tutto: come gli Apostoli lasciassero la loro casa per seguire il Salvatore, come gli uomini di cui parlano gli Atti Apostolici vendessero i loro beni e portassero il ricavato perché fosse distribuito ai poveri; e come sia grande la speranza riservata loro nei cieli. 3. Pensando a queste

1, 9-10. *sicuti scriptum est de Iacob* cfr. Gen. 25, 27
2, 7-9. *quomodo Apostoli ... Salvatorem* cfr. Ev. Matth. 4, 20; 19, 27 10. *sua vendentes afferebant* cfr. Act. Ap. 4, 35-37 11. *spes deposita illis in caelis* cfr. Ep. Eph. 1, 18; Ep. Col. 1, 5

cogitans, ingressus dominicum, et contigit invenire eum lectionem evangelicam in qua audivit Dominum dicentem ad divitem: « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia tua et da pauperibus, et veni, sequere me, et habebis thesaurum in caelis ». 4. Antonius vero, quasi a Domino inspiratus memoriam habens sanctorum in cogitando, et aestimans lectionem propter se esse lectam, continuo exiens de dominico, possessiones quidem – habuit de parentibus aruras trecentas optimas et fruge plenas – donavit his qui erant in municipio, ut in nullo molestarent illum neque sororem ipsius. 5. Reliqua vero quae erant mobilia, omnia vendidit, et congregans pecuniam multam, distribuit pauperibus. Modicam tamen pecuniam reservavit propter sororem suam.

3, 1. Ut iterum ingressus dominicum audivit in evangelium Dominum dicentem: « Nolite solliciti esse de crastino », exiit continuo, et pecuniam quam servaverat distribuit pauperibus. Sororem quoque suam commendavit notis et fidelibus virginibus ut nutriretur ad virginitatem, et ipse extra domum vacabat studio religionis <se> severiter educans. 2. Nondum enim sic continuo erant mansiones monachorum in Aegypto ut sunt modo, nec omnino sciebat monachus longa et deserta loca. Unusquisque eorum qui volebant sibi attendere non longe a suo municipio habitabat, studio deifico vacans. 3. Erat ergo in proximo municipio tunc tempore quidam senex a iuventute sua solitariam vitam habens, studio christia-

19. *habuit* Mh: *quas habuit* wg 20. *fruge* g: *-es* M 21. *qui erant* g: *qui erat* M | *ut in nullo* g: *et in nullo* M
3, 1. *ut* h: *et* Mg 1-2. *evangelium* Mh: *-io* g 4. *suam* g: *sua* M 5-6. *ad virginitatem* h: *a -ate* M 7. *<se> severiter* g: *severiter* M 8. *erant* g: *erat* M 9. *monachus* g: *-os* M 12. *proximo* g: *-um* M | *tempore* Mmh: *-is* g 13-4. *christianismi* h: *-issimo* Mgh

cose, entrò in chiesa e gli accadde di ascoltare la lettura di un passo evangelico in cui ascoltò il Signore dire al ricco: « Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutti i tuoi beni e dalli ai poveri, e poi vieni, seguimi, e avrai un tesoro nei cieli ». 4. Antonio, come se il ricordo dei santi gli si fosse presentato al pensiero per ispirazione divina, e convinto che quel passo evangelico fosse stato letto per lui, uscí subito dalla chiesa e donò i suoi possedimenti – aveva ereditato dai genitori trecento *arure* buonissime e piene di raccolto – ai concittadini, perché non molestassero piú né lui né la sorella. 5. Vendette quindi tutti gli altri beni mobili che possedeva e, ricavatone molto denaro, lo distribuí ai poveri. Conservò tuttavia un po' di denaro per la sorella.

3, 1. Entrato di nuovo in chiesa, non appena sentí il Signore che diceva nel vangelo: « Non preoccupatevi del domani », subito uscí e distribuí ai poveri il denaro che aveva conservato. Affidò la sorella a delle vergini fedeli, che ben conosceva, perché fosse allevata nella verginità, ed egli stesso coltivò l'ascesi fuori dalla sua casa, vivendo severamente. 2. Allora le dimore degli eremiti non erano cosí frequenti in Egitto come adesso, e gli anacoreti non conoscevano luoghi ampi e deserti. Chi voleva perfezionarsi abitava vicino alla propria città, e si dedicava a esercizi spirituali. 3. C'era a quell'epoca in una città vicina un vecchio che sin dalla giovinezza conduceva una vita solitaria, tutto dedito all'ascesi cri-

14. *Si vis perfectus esse* Ev. Matth. 19, 21
3, 2. *Nolite solliciti esse* Ev. Matth. 6, 34

nismi vacans. Hunc videns Antonius zelabat in bono.
15 4. Et primum quidem coepit et ipse manere in locis quae erant extra municipium. Deinde si alicubi audiebat esse hominem diligentem Christum, circuibat quaerens illum ut sapiens illa apis, et non prius revertebatur ad suum locum nisi vidisset eum et accepisset ab eo velut
20 sumptus aptos ad viam virtutis deificae. 5. Ibi ergo in initiis constitutus, conversationem habens talem, et mentem suam perpendebat ut non declinaret vel reverteretur ad possessiones parentum, neque memoriam habebat cognationis suae, sed omnem desiderium et to-
25 tam instantiam ut habeat in propositum sibi studium religionis. 6. Operabatur ergo manibus suis eo quod audivit scriptum esse: « Vacuus autem et otiosus non manducet ». De opera ipsa partem habebat ad panem, residua indigentibus erogabat. Orabat quoque continuo,
30 edoctus quia oportet seorsum et continuo orare. 7. Etenim sic adtendebat lectioni, ut nihil de his quae scripta sunt caderet ab ipso in terra, omnia autem teneret, ita ut de cetero memoriam pro codicibus habebat.

4, 1. Sic ergo se educans Antonius diligebatur ab omnibus. Ipse vero ad diligentes et in sanctissimos christianos se artabat, iens ad illos et legitime se illis subiciebat, et apud se singulorum amplitudinem studii reli-
5 gionis considerabat, et videbat unius quidem gratiam, alterius autem instantiam ad orationes, et alterius considerabat patientiam, omnino sine ulla ira esse, et alium

15. *manere* g: *-eret* M 16. *quae erant* g: *quae erat* M 17. *Christum* g: *chrō* M 20. *viam* g: *via* M | *virtutis* g: *veritatis* M 21. *constitutus* g: *-um* M 24. *cognationis* g: *cogitationis* M 25. *ut habeat* Mh: [*ut*] *habebat* g 32. *caderet* g: *-erent* M 33. *babebat* Mh: *-eret* g
4, 3-4. *subiciebat* h: *subiacebat* Mg

stiana. Antonio lo vide e prese ad emularlo nel bene. 4. Dapprima cominciò anch'egli a soggiornare in luoghi che erano fuori città. Poi, se sentiva che in qualche posto c'era un uomo che amava Cristo, andava in giro a cercarlo come l'ape sapiente, e non ritornava a casa prima di averlo visto e di avere ricevuto da lui quasi un viatico per seguire la strada della virtú spirituale. 5. Stabilitosi dunque lí da principio e adottata questa regola di vita, pesava la propria mente perché non si sviasse e non tornasse a rimpiangere le ricchezze dei genitori; non aveva piú ricordo della famiglia, ma tutto il suo desiderio e il suo zelo erano concentrati nell'ascesi cristiana. 6. Lavorava con le proprie mani, avendo sentito che sta scritto: « L'uomo sfaccendato e ozioso non abbia di che mangiare ». Parte del suo lavoro la dedicava a procurarsi il pane; il resto lo spendeva per i poveri. Pregava continuamente, sapendo che bisogna pregare in disparte e senza interruzione. 7. Stava cosí attento alla lettura delle Scritture, che nulla di quanto vi è scritto ricadeva sterile in terra dalla sua mente. Ricordava tutto: la memoria, per lui, teneva il posto dei libri.

4, 1. Cosí Antonio viveva, ed era amato da tutti. Si legava agli eremiti diligenti e santissimi, li cercava e si sottometteva loro nella maniera dovuta, e rifletteva sull'intensità dello zelo ascetico di ciascuno. Di uno osservava la grazia, di un altro la perseveranza nelle preghiere, e di un altro considerava la pazienza, che lo rendeva sempre libero dall'ira, di un altro

14. *zelabat in bono* cfr. Ep. Gal. 4, 18 27. *Vacuus autem et otiosus* 2 Ep. Thess. 3, 10 30. *continuo orare* cfr. 1 Ep. Thess. 5, 17 32. *caderet in terra* cfr. 1 Reg. 3, 19; 4 Reg. 10, 10 32. *omnia autem teneret* cfr. Ev. Luc. 8, 15

videbat nimium humanum esse, vigilanti et legenti adtendebat, de ieiunante autem et in terra dormiente mirabatur,
10 et alterius lenitatem et longanimitatem observabat, omnium vero piam culturam in Christo et dilectionem in invicem, quae diligebat, notabat sibi. 2. Et sic plenus revertebatur ad proprium studii sui locum. Hinc de cetero quicquid a singulis congregabat in semetipso, satagebat
15 sibi omnia ostenderet. 3. Etenim et collactaneis suis non erat contentiosus, nisi tantum ut in bonis inferior non videretur inter ipsos, et hoc agebat ita ut neminem tristaret, sed magis ut ipsi gauderent de ipso. 4. Omnes itaque qui de municipio erant et diligebant bonum, ad
20 quos habebat consuetudinem eundi, talem illum videntes, appellabant illum theophilum, hoc est, qui Deum amat. Et alii quidem ut filium, alii autem ut fratrem salutabant eum.

5, 1. Invidiosus vero diabolus, qui bonum odio habere solitus est, non toleravit videns in iuvenem tale propositum, sed statim qualia consuevit facere ausus est et adversus eum facere. Et primum quidem temptabat dei-
5 cere illum de studio quod habuit, suggerens illi commemorationem facultatum, sororis curam, cognationis domesticam dilectionem. 2. Suggerebat autem et cupiditatem pecuniarum, iactationem et cibariam voluntatem et ceteras resumptiones vitae huius. Et ad summum sug-
10 gerebat illi virtutis aspredinem, et quia multus est labor

11. *piam culturam* g: *-a -a* M | *Christo* Mh: *-um* g 12. *quae diligebat* Mh: [*quae dilexit*] g 14. *semetipso* Mh: *-um* g 15. *collactaneis* h: *collectaneis* M *coaetaneis* g 17. *videretur* g: *videtur* M

5, 1. *bonum* g: *-us* M 2. *iuvenem* Mh: *-e* g 6. *cognationis* g: *-es* M 8. *voluntatem* Mmh: *voluptatem* g 9. *resumptiones* b: *praesumptiones* Mh 10. *labor* g: *libor* M

ancora la sovrabbondante umanità: osservava quelli che vegliavano e leggevano, ammirava chi digiunava e dormiva in terra; di un altro notava la mitezza e la magnanimità, e di tutti la pia devozione in Cristo e l'amore reciproco: le cose che egli amava. 2. Cosí arricchitosi, ritornava al luogo della sua ascesi; e, da quel momento, si sforzava di mostrare in sé tutto quello che da ciascuno aveva raccolto in sé stesso. 3. Non gareggiava con i suoi compagni, o gareggiava soltanto per non sembrare inferiore ad essi nel bene; e, mentre faceva questo, non rattristava nessuno, ma anche gli altri avevano gioia di lui. 4. Cosí, quelli del paese che amavano il bene e che lui aveva l'abitudine di visitare, vedendo questa sua natura, lo chiamavano « teofilo », vale a dire « colui che ama Dio ». Alcuni lo salutavano come figlio, altri come fratello.

5, 1. Il diavolo invidioso, che suole odiare il bene, non sopportò di vedere in un giovane questa maniera di vivere, e osò operare anche contro di lui come gli era consueto. Dapprima tentò di allontanarlo dai suoi esercizi ascetici, ispirandogli il ricordo delle ricchezze, la cura della sorella, l'amore familiare per i parenti. 2. Gli ispirava anche il desiderio del denaro, la vanagloria, il piacere del cibo e gli altri sollievi di questa vita. E infine gli faceva presente l'asprezza della virtú, e le grandi fatiche che essa richiede, insinuando la debo-

ipsius, supponebat infirmitatem corporis et temporis longitudinem. 3. Et quid amplius? Multam excitavit in mente ipsius pulverem, volens eum excidere et separare a recta voluntate. Cum autem vidisset inimicus se infirmari circa propositum Antonii et magis vinci eum a fortitudine illius, repelli quidem a fide et cadere continuis orationibus Antonii, tunc itaque in armis suis fidens quae sunt per umbilicum ventris et glorians de ipsis – hoc enim sunt †obsesas† ipsius circa iuniores – his armatus processit adversus iuniorem, nocte quidem turbans eum, per diem vero ita molestabat eum ut videntes sentirent certamen amborum. 4. Ille enim suggerebat cogitationes sordidas, hic autem orationibus repellebat eas. Et ille quidem ad inmunditiam voluntatem provocabat, hic vero quasi verecundiam passus, fide et ieiuniis ut muro circumvallabat corpus suum. 5. Et diabolus quidem miser sustinebat se transfigurare in mulierem nocte, et omnimodo imitari eam, tantum ut Antonium seduceret. At ille de Christo cogitans et propter ipsum generositatem et intellectum animae in mente habens extinguebat illius carbones ardoris et seductionis. 6. Iterum inimicus suggerebat lenitatis voluntatem, hic vero irato et tristi similis minas ignis et vermis et dolorem ipsorum recordans et contra ea ponens illaesus transiebat. ‹Fiebant› autem ista omnia ad confusionem inimici. 7. Ille vero qui se putabat similem esse Deo, a iuvene irridebatur, et qui gloriabatur adversus carnem, ab homine

11. *infirmitatem* g: *-e* M 12. *multam* h: *multa me* M *multum* g 13. *pulverem* g: *-reus* M 15. *propositum* g: *praepositum* M 17. *fidens* g: *videns* M 18. *glorians* g: *gl(ori)am* M 21. *ut* g: *et* M 22. *ille* g: *illi* M 27. *transfigurare* Mh: *-ri* g | *mulierem* g: *-e* M 29. *ipsum* g: *-am* M 30. *intellectum* g: *-us* M 31. *illius* g: *-is* M | *seductionis* h: *deductionis* Mg 32. *lenitatis voluntatem* Mmh: *lenitatem voluptatis* g | *irato* h: *-us* Mg 33. *tristi similis* g: *tristis simili* M | *vermis et dolorem* h: *verbis et ydolorum* M 34. *contra ea* g: *c. eam* M 34-5. ‹*fiebant*› h: ‹*erant*› g

lezza del corpo e la lunghezza del tempo. 3. Perché soffermarmi ancora? Molta polvere sollevò nella sua mente, volendolo strappare e separare dalla volontà del bene. Il nemico, come si avvide di essere debole di fronte al proposito di Antonio e di venire vinto dalla sua forza, respinto dalla sua fede e fatto cadere dalle sue continue preghiere, si fidò delle proprie armi che prendono di mira l'ombelico del ventre – questi < sono gli agguati che tende ai giovani –; e si gloriò di esse. Cosí armato si avanzò contro il giovane: di notte lo turbava e di giorno lo molestava, a tal punto che coloro che vedevano si accorgevano della lotta tra i due. 4. L'uno suggeriva pensieri sordidi, l'altro li respingeva con la preghiera. L'uno spingeva la volontà verso le cose immonde: l'altro, quasi provasse vergogna, circondava il suo corpo con la fede e i digiuni, come se fossero un muro. 5. Il diavolo miserabile si adattava anche a trasformarsi di notte in una donna e a imitarla in tutte le maniere, pur di sedurre Antonio. Ma egli, pensando a Cristo e tenendo presente grazie a lui la nobiltà e il carattere razionale dell'anima, spegneva i carboni della passione e della seduzione. 6. E ancora il nemico gli ricordava la mollezza del piacere, ed egli simile ad un uomo irato e addolorato, pensando alle minacce e al dolore del fuoco e dei vermi, li contrapponeva alle tentazioni e passava illeso attraverso di esse. Tutto ciò ‹accadeva› a vergogna del nemico. 7. Colui che si riteneva simile a Dio era deriso da un giovane: colui che si vantava nei confronti della carne era respinto da

5, 18. *per umbilicum ventris* Iob 40, 11 33. *minas ignis et vermis* cfr. Iudith 16, 21; Eccli. 7, 19; Is. 66, 24; Ev. Marc. 9, 48

induto carne repellebatur. Cooperabatur ei Dominus qui carnem indutus est propter nos, qui et corpori dedit victoriam adversus diabolum, ita ut singuli taliter certantium dicerent: « Non ego autem, sed gratia Dei qui mecum est ».

6, 1. Ad summum ergo, cum non potuisset draco nec in hoc deicere Antonium, sed magis cum vidisset se pelli a corde ipsius, stridens dentes et insaniens, ut scriptum est, qualis est mente, talis [est] postmodum et in visu apparuit illi niger puer, et quasi subiectus amplius iam ‹non› in cogitationibus ascendens – proiectus [est enim] erat enim subdolus – deinde voce humana usus dicebat: « Multos quidem seduxi, et plurimos deieci, et multa alia feci, et nunc quomodo in alios, et in te et in laboribus tuis ‹insiliens› infirmus factus sum ». 2. Deinde Antonio interrogante: « Quis es tu, ut talia loqueris apud me? », continuo ille miserabiles emisit voces: « Ego fornicationis sum amicus, ego obsessiones adversus iuvenem suscepi, et spiritus fornicationis appellor. Quantos volentes esse pudicos seduxi! Quantis fingentibus persuasi provocans eos! 3. Ego sum propter quem propheta querelas deponens de his qui ceciderunt dicit: "Spiritu fornicationis errastis". Per me enim erant pedibus copulati. Ego sum qui saepius molestavi te, toties vero repul-

6, 6. *‹non›* g 7. *humana* g: *-i* M 8. *multa* g: *-as* M 10. *‹insiliens›* h 11. *loqueris* Mh: *-aris* g 12. *voces* g: *-em* M 13. *iuvenem* Mh: *-es* g 17. *spiritu* g: *-us* M 18. *erant* g: *errant* M

un uomo rivestito di carne. Lo aiutava il Signore che si rivestí di carne per noi, e che concesse al corpo la vittoria contro il diavolo; sicché ciascuno di quelli che sostennero una simile lotta poteva dire con l'Apostolo: « Non io, ma la grazia di Dio che è con me ».

6, 1. Infine il serpente, non avendo potuto far cadere Antonio neppure cosí, ed essendosi accorto di venire respinto dal suo cuore, digrignando i denti e infuriando, com'è scritto, assunse un aspetto simile alla natura della sua mente: apparve ad Antonio nelle sembianze di un fanciullo negro, e come abbattuto ‹non› scalava piú i suoi pensieri – l'ingannatore era stato atterrato –. Poi, usando una voce umana, diceva: « Molti ho sedotto, moltissimi ho fatto cadere, e molte altre cose ho fatto; ora invece, ‹dopo avere attaccato› te e le tue fatiche cosí come avevo fatto con altri, sono stato fiaccato ». 2. Alla domanda di Antonio: « Chi sei tu, per parlare cosí con me? », egli proferí subito miserabili parole: « Io sono l'amico della fornicazione, io sono colui che stringe d'assedio i giovani, e mi chiamo spirito della fornicazione. Quanti ho sedotto che volevano essere pudichi! Quanti uomini continenti ho convinto, allettandoli! 3. Io sono colui a causa del quale il profeta deplorando dice di quelli che caddero: "Avete errato per colpa dello spirito della fornicazione". Da me infatti erano stati fatti cadere. Io sono colui che ti ha spesso

41. *Non ego autem, sed gratia* 1 Ep. Cor. 15, 10
6, 3. *stridens dentes* cfr. Ps. 34, 16; 36, 12 17-8. *Spiritu fornicationis* Os. 4, 12

20 sus a te ». 4. Antonius vero, gratias agens Deo, et audaciam sumens adversus eum ait illi: « Nimium ergo contemnibilis es. Etenim niger es secundum mentem et coloris et quasi puer infirmus constitutus es. Nulla de cetero sollicitudo est de te. "Dominus enim mihi auxi-
25 liator, et ego despiciam inimicos meos" ». 5. Ista audiens niger continuo fugiit timens voces et sic territus est, ut de cetero non appropinquaret Antonio in huiusmodi rebus.

7, 1. Hoc primum est certamen Antonii adversus diabolum, immo Salvatoris qui hoc in Antonio perfecit, illius qui « peccatum in carnem condemnavit, ut sanctificatio legis adimpleretur in nobis, qui non secundum
5 carnem ambulamus, sed secundum spiritum ». 2. Neque Antonius, quasi subiecto daemone ‹de› cetero contempsit aut neglexit quasi fidens de se, neque inimicus victus desivit obsidere ei. Circuibat enim ut leo quaerens aliquam occasionem adversus eum. 3. Antonius vere edoc-
10 tus a Scripturis multas esse astutias inimici, continuatim et sine intermissionem habebat studium deificum cogitans et hoc dicens quia: « Etsi non valuit cor meum in voluntate corporis seducere, temptabit tamen per aliam obsessionem astutiae suae ». Est tamen ille daemon sodalis
15 peccati. 4. Amplius itaque et fortius subiciebat corpus suum et in servitute redigebat, ne in aliis victoriam ha-

20-1. *audaciam* g: *-a* M 21-2. *contemnibilis* g: *contempnibilis* M 22-3. *coloris* Mh: *-em* g 23. *et quasi* g: *es quasi* M 26. *fugiit* Mh: *fugit* g | *timens* g: *mittens* M | *voces* h: *-e* M *-em* g
7, 2. *Salvatoris* g: *-i* M | *perfecit* g: *perficit* M 3. *carnem* Mh: *-e* g 6. ‹*de*› g | *de se, neque* g: *de sene quae* M 7. *fidens* h: *videns* M 8. *desivit* h: *desevit* M 11. *intermissionem* Mh: *-e* g 12-3. *voluntate* Mh: *-uptate* g 13. *temptabit* g: *-avit* M 14. *est* g: *et* M 15. *peccati* g: *-is* M

molestato, e che tante volte hai respinto ». 4. Antonio allora, ringraziando Dio e ritrovando contro il nemico tutta la propria audacia gli disse: « Perciò sei fin troppo spregevole. Sei nero nell'animo e nell'aspetto e ti sei rivelato un debole fanciullo. Del resto non mi curo di te. "Il Signore è il mio aiuto, e io disprezzerò i miei nemici" ». 5. Udito ciò, il fanciullo negro fuggí subito temendo queste parole; e fu cosí atterrito che non si avvicinò piú ad Antonio per cose come queste.

7, 1. Questa fu la prima lotta di Antonio contro il diavolo; o per meglio dire, la lotta del Salvatore, che compí ciò in Antonio, e che « condannò il peccato nella carne, affinché la santificazione della legge trovasse adempimento in noi, che non camminiamo secondo la carne, ma secondo lo spirito ». 2. Antonio, dopo aver quasi soggiogato il diavolo, non mostrò noncuranza o negligenza verso sé stesso, come se avesse troppa fiducia; né d'altra parte il nemico vinto cessò di assediarlo. Gli andava intorno come un leone, cercando qualche occasione contro di lui. 3. Antonio però, che aveva appreso dalla Scrittura che molte sono le astuzie del nemico, continuamente e senza interruzione coltivava gli esercizi spirituali, pensando e dicendo questo: « Anche se non seppe sedurre il mio cuore con i piaceri del corpo, mi tenterà con un altro assalto della sua astuzia ». Il demonio, infatti, è amico del peccato. 4. Perciò con una risolutezza ancora maggiore assoggettava il suo corpo e lo riduceva in servitú, cosí da evitare, dopo aver vinto in un campo, di darsi vinto in un

24-5. *Dominus enim mihi auxiliator* Ps. 117, 7
7, 3. *peccatum in carnem condemnavit* cfr. Ep. Rom. 8, 3-4 8. *Circuibat enim ut leo quaerens* cfr. 1 Ep. Pet. 5, 8 10. *multas esse astutias inimici* cfr. Ep. Eph. 6, 11
15-6. *subiciebat corpus suum et in servitute redigebat* cfr. 1 Ep. Cor. 9, 27

bens, in aliis causa negligentiae traderetur. Cogitavit itaque severiter et duriter consuescere se vivere. 5. Et multi quidem mirabantur, ipse vero <facile> tale sustinebat. Prompta vero voluntate multum temporis manens in eo, ingenium bonum sustinentiae in eum fuerat operata, ut <si> sibi aliquam occasionem virtutis deificae ab aliis accepisset, multam et in hoc contulisse et ostendisse instantiam. 6. Vigilabat enim [instantiam] tantum ut saepius totam noctem transigeret sine somno et hoc non semel, sed frequentius faciens admirabilis videbatur. Manducabat enim semel in die, post occasum solis, aliquando post biduum, et aliquoties post quadriduum gustabat. Erat enim illi esca panis et sal, et potus sola aqua. 7. De vino enim et de carnibus superfluum est dicere, quando nec apud alios qui inferiores illo erant in virtute aliquid tale inveniebatur. Ad dormire autem <...> et in terra dormiebat. 8. Oleo vero ungere se nolebat dicens: « Magis decet iuniori ex voluntate habere studium sustinentiae, et non quaerere ea quae relaxant corpus, sed magis consuescere oportet in laboribus, in mente habentes apostoli sancti dictum ubi dicit: "Quando infirmus sum, tunc potens sum" ». 9. Tunc enim dicebat Antonius valere animi intellectum, quando corporis voluntates infirmantur. Et [hoc] habebat admirabilem etiam hunc cogitatum: non enim dignum arbitrabatur ut in transacto tempore deputari possit virtutis via. 10. Neque enim in secessum, quod secessit propter illam, sed indicium virtutis

19. <*facile*> h 22. <*si*> h | *aliquam occasionem* g: *-a -e* M 23. *accepisset* h: *-isse* M | *multam* g: *-a* M 25. *noctem* g: *-e* M 32. *dormire autem <erat contentus matta, plerumque autem>* coni. h (<autem... plerumque>) 35-6. *consuescere* g: *convescere* M 36. *in mente habentes* h: *in mentes* M 39. *quando corporis voluntates* h: *quom corpus voluntatem* M 40. [*hoc*] h | *hunc* h: *nunc* M

altro a causa della sua negligenza. Decise quindi di abituarsi a vivere severamente e duramente. 5. Molti si meravigliavano, ma egli sosteneva questa prova ‹facilmente›. La forte volontà, che a lungo rimase in lui, produsse nel suo animo una buona disposizione all'ascesi; ‹se› riceveva dagli altri qualche occasione per alimentare la virtú spirituale, egli adoperava e mostrava molto zelo nello svilupparla. 6. Vegliava tanto, che spesso trascorreva tutta la notte senza dormire; e facendo questo non una volta sola ma di frequente, destava ammirazione. Mangiava una volta al giorno, dopo il tramonto del sole, talora ogni due giorni, e talora ogni quattro giorni. Il suo cibo era di pane e sale, e beveva solo acqua. 7. È superfluo parlare del vino e delle carni, poiché nemmeno altri inferiori a lui in virtú mangiavano queste cose. Per dormire ‹si contentava di una stuoia, ma per lo piú› dormiva in terra. 8. Non voleva ungersi con l'olio, e diceva: « Si addice soprattutto ai giovani coltivare l'ascesi seriamente, e non cercare ciò che snerva il corpo; debbono invece abituarsi alle fatiche, tenendo in mente il detto del santo Apostolo: "Quando sono debole, allora sono forte" ». 9. Diceva infatti Antonio che è forte l'intelletto, quando vengono mortificati i piaceri del corpo. E aveva anche questo pensiero ammirevole: che non sia giusto misurare la strada della virtú secondo il tempo trascorso. 10. Egli diceva che il segno della virtú spirituale non è il ritiro dal mondo, che è avvenuto per cau-

21. *ingenium bonum* cfr. 2 Ep. Cor. 8, 8 37. *Quando infirmus sum* 2 Ep. Cor. 12, 10

dicebat esse deificae in desiderio et voluntate bona. 11. Et propter hoc nec ipse commemorabatur transacti temporis, sed cotidie quasi initium studii religionis habens, maiorem laborem ad profectum habebat, dicens assidue sancti Pauli dictum: « Ea quae retro sunt obliviscens, ad ea autem quae in priore sunt me superextendens ». 12. Commemorabatur vero et vocem Eliae prophetae dicentis: « Vivit Dominus cuius in conspectu ‹sto› hodie ». Hoc enim intelligebat quia, cum dicit « hodie », non computabat pristinum tempus, sed quasi semper initium constituens cotidie satagebat se talem Deo adsignare qualem oportet Deo apparere, et corde eum videre, et paratum esse et oboedire voluntati eius et nulli alii. 13. Dicebat autem sibi Antonius: « Oportebat qui studium Christi habet ‹ex› conversatione magni illius Eliae considerare, ut in speculo, vitam suam ».

8, 1. Sic ergo se constringens Antonius ivit ad monumenta quae erant longe a municipio, et hoc facto praecepit uni noto sibi per dies multos afferre illi panem. Ipse autem ingressus mansit in uno de monumentis. 2. Ille autem notus ipso iubente clausit ostium de monumento super illum, et abiit. Hoc non sustinens inimicus, sed magis timens ne paulatim desertum redderet civitatem studio religionis, accedens una nocte cum multitudinem daemonum, tantum illum ceciderunt ut tormentis oppressus sine voce in terra iacuisset. 3. Sic enim narravit postmodum nimios fuisse dolores plagarum, ut

44. *deificae* g: *-ce* M 49. *priore* h: *priores* M 51. *‹sto›* g 58. *‹ex› conversatione* g: *conversationem* M

8, 1. *ivit* g: *ibit* M 7. *desertum* g: *-am* M 9. *illum* gb: *illi* h *illic* M 11. *nimios* g: *-io* M

sa sua, ma i buoni desideri e propositi. 11. Per questo non ricordava il tempo trascorso, ma considerando ogni nuovo giorno come l'inizio della sua ascesi, si adoperava sempre piú per progredire, e recitava continuamente il detto di san Paolo: « Dimenticando le cose che stanno dietro di me, mi protendo verso quelle che sono davanti a me ». 12. Ricordava anche la parola del profeta Elia che diceva: « Vive il Signore, dinanzi al quale oggi <mi trovo> ». Interpretava cosí questa parola: quando il profeta dice « oggi », non teneva conto del tempo passato, ma fissando sempre un nuovo principio cercava ogni giorno di presentarsi a Dio cosí come bisogna apparire a Dio, di vederlo nel cuore, e di essere pronto a obbedire alla volontà di Dio e di nessun altro. 13. Diceva tra sé Antonio: « Colui che pratica l'ascesi cristiana deve contemplare la propria vita come in uno specchio, guardando quella del grande Elia ».

8, 1. Temprandosi in tal modo, Antonio andò fra i sepolcri che stavano lontani dalla città e comandò ad uno che conosceva di portargli del pane per molti giorni. Entrato in una delle tombe, vi rimase. 2. L'altro, dietro suo ordine, chiuse sopra di lui la porta del sepolcro e se ne andò. Il nemico non potendo sopportare questo, e temendo che con le pratiche ascetiche Antonio trasformasse a poco a poco quel deserto in una città, si avvicinò una notte con una moltitudine di demoni; e tanto lo percossero che Antonio, vinto dai tormenti, giacque a terra senza voce. 3. Narrò poi che il dolore dei colpi ricevuti era stato cosí insopportabile, che

48-9. *Ea quae retro sunt ... superextendens* Ep. Phil. 3, 13 51. *Vivit Dominus ... hodie* 3 Reg. 17, 1

diceret non posse hominum plagas tale aliquando habere tormentum. Dei autem providentia – non enim despicit Dominus sperantes in se – alia autem die, notus ille venit
15 ad locum adferens panem, et aperuit ostium, et videns eum in terra iacentem quasi mortuum, baiulavit illum et adduxit illum ad basilicam dominicam quae erat in municipio. 4. Multi quoque de cognatis et alii de municipio circumsedebant Antonium quasi mortuum. Circa media
20 autem noctis, rediit ad se Antonius, et cum redisset, vidit omnes dormientes, et illum solum vigilantem. Huic annuit venire ad se, et cum venisset rogavit illum ut baiularet se iterum et reducere faceret ad monumentum, et neminem dormientem resuscitaret.

9, 1. Deductus itaque ad monumentum ab ipso viro, secundum consuetudinem clausit ostium, et remansit solus intus. 2. Et stare quidem non poterat propter plagas daemonum, iacens orabat et post orationem dice-
5 bat: « Hic sum ego Antonius. Non effugio plagas vestras. Etenim si plura horum feceritis, non separabo a caritate Christi ». 3. Deinde psallebat dicens: « Si exsurrexerit in me castra, non timebit cor meum ». Et ad tale studium dominicum permanens, talia patiebat et dicebat.
10 4. Inimicus autem, qui bona odio habere solitus est, et miratus quia et post plagas ausus est venire, deinde convocavit canes suos et increpans dicebat ad illos: « Videtis quia nec spiritu fornicationis, neque plagis potuimus compescere, sed magis audaciam sumit adversum nos.

12. *hominum* g: *-em* M | *tale* g: *-es* M 16. *iacentem* g: *-e* M 19. *circumsedebant* g: *-bat* M 21. *huic* g: *hic* M
9, 1. *viro* g: *v(er)o* M 14. *magis* g: *malis* M

colpi umani non avrebbero mai potuto dargli un simile tormento. Grazie alla provvidenza divina – il Signore non distoglie gli occhi da coloro che sperano in lui –, il giorno successivo quel suo conoscente venne a portargli del pane: aprí la porta e vedendolo giacere per terra come morto, se lo caricò sulle spalle e lo portò alla chiesa che era in città. 4. Molti parenti e altri della città stavano attorno ad Antonio come se vegliassero un morto. Ma verso mezzanotte Antonio ritornò in sé, e vide che tutti dormivano, mentre solo quel suo conoscente era sveglio. Gli fece cenno di avvicinarsi, e lo pregò di caricarlo di nuovo e di riportarlo al sepolcro, senza svegliare nessuno di coloro che dormivano.

9, 1. Condotto dunque al sepolcro da quell'uomo, com'era sua abitudine chiuse la porta e rimase solo là dentro. 2. Non potendo stare in piedi a causa dei colpi ricevuti dai demoni, giaceva a terra pregando, e dopo la preghiera diceva: « Eccomi qui, sono Antonio. Non fuggo i vostri colpi. Anche se me ne darete ancora, io non mi separerò dall'amore per Cristo ». 3. Recitava quindi i salmi dicendo: « Anche se gli eserciti si leveranno contro di me, il mio cuore non avrà timore ». Rimanendo fedele all'amore per il Signore, pativa e diceva queste cose. 4. Ma il nemico, che è solito avere in odio il bene, meravigliatosi perché Antonio aveva osato ritornare dopo aver ricevuto tante percosse, convocò i suoi cani e pieno di collera disse loro: « Vedete che non abbiamo potuto vincerlo né con lo spirito della fornicazione né con le percosse; anzi, è diventato ancora piú audace con noi.

9, 6-7. *non separabo a caritate Christi* cfr. Ep. Rom. 8, 35   7-8. *Si exsurrexerit ... cor meum* Ps. 26, 3

15 Accedamus usque ad eum aliter ». Facile est autem diabolo transfigurari in malo. 5. Tunc itaque in nocte sonum quidem talem fecerunt ut putet quis totum locum illum esse motum. Parietem autem monumenti quadratum quasi ruperunt daemones, et visi sunt per ipsos in-
20 troire transfigurati in bestias et serpentium phantasias. 6. Et continuo repletus est locus ille phantasias leonum et ursorum, leopardorum, colubrorum, taurorum, aspidum, scorpionum et luporum. Et singuli harum belluarum movebantur secundum suam figuram. 7. Leo rugiebat,
25 volens insilire in eum, taurus volebat ventilare cornibus, coluber repens non adtingebat, et lupus de impetu suo retinebatur. Et in totum omnium. Repens torquebatur se et sibilabat super eum. Et simul omnes terribiles erant ira et sono suo. 8. Et Antonius vero suscipiebat flagella
30 illorum et sustinebat punctus illorum, et sentiebat quidem asperiorem dolorem corporis, lente vero vigilans magis animo iacebat, gemens quidem propter dolorem corporis, sobrius autem mentem et quasi irridens eos dicebat: 9. « Si virtus aliqua esset in vobis, sufficiebat unum ex
35 vobis venire. Sed quia nervos vestros tulit Dominus, propterea cum multitudine temptatis intimidare me. Indicium est autem infirmitatis vestrae hoc ipsum quia imitamini bestiarum et pecorum figuras ». 10. Fidus itaque iterum dicebat: « Si valetis et potestas aliqua data est
40 vobis, quid tardatis? Accedite. Si autem non potestis, quid inaniter turbatis? Nos autem habemus ad firmitatem nostram crucis signaculum et murum, fidem quam habe-

15. *aliter* g: *taliter* M | *facile est* h: *faciles sunt* M 17. *ut putet quis totum locum* h: *utpote qui storum locum* M 20. *phantasias* h: *fantasiis* M 23. *belluarum* g: *belbarum* M 27. *in totum* h: *in toto* Mg | *repens* h: *serpens* M 29. *ira* g: *irae* M 31. *asperiorem* g: *priore* M 42. *et murum* h: *ut m.* M

Avviciniamoci a lui in un altro modo ». Per il diavolo è facile trasformarsi in forme maligne. 5. Di notte essi fecero un rumore tale, che tutto il luogo sembrava muoversi. I demoni quasi ruppero le quattro pareti del sepolcro, e parvero entrare attraverso le mura, trasformati in belve e in imma- < gini di serpenti. 6. E subito il luogo si riempí di immagini di leoni e di orsi, di leopardi, serpenti, tori, aspidi, scorpioni e lupi. Ognuna di queste belve si comportava secondo la propria figura. 7. Il leone ruggiva, e cercava di saltargli addosso, il toro voleva prenderlo sulle corna, il serpente strisciando non riusciva a toccarlo, e il lupo si arrestava nel suo assalto. Il serpente si contorceva, e sibilava contro di lui. E tutti erano terribili nella loro ira e nel loro suono. 8. Antonio riceveva le loro percosse e sopportava le loro punture: provava un dolore fisico piú forte, ma tanto piú impavido nell'animo giaceva a terra vegliando: gemeva a causa del dolore del corpo, ma nella mente rimaneva lucido, e quasi deridendoli diceva loro: 9. « Se voi aveste qualche potere, sarebbe bastato che venisse uno solo di voi. Ma poiché il Signore vi ha tolto ogni nerbo, tentate d'impaurirmi con il numero. Segno della vostra debolezza è il fatto che assumiate l'aspetto di belve e di bruti ». 10. Pieno di fiducia diceva ancora: « Se avete forza e vi è dato qualche potere, perché esitate? Venite. Ma se non potete, perché mi disturbate inutilmente? Noi abbiamo per darci forza il segno della croce <

mus in Domino ». 11. Multa itaque ausi stridebant adversus illum dentes suos quia magis irridebant se, non
15 ipsum.

10, 1. Dominus autem nec in hoc oblitus est certaminis Antonii, sed opitulatus ei. Respiciens enim Antonius vidit tectum quasi apertum, et radium quemdam lucis descendere ad ipsum. 2. Et daemones quidem su-
5 bito non apparuerunt, dolor autem corporis statim quievit, et domus iterum integra visa est. Antonius vero sentiens opitulationem maxime respiravit, et relevatus a doloribus, et deprecabatur visionem quae illi apparuit dicens: « Ubi eras? Quare non ab initio apparuisti, ut
10 dolores meos compesceres? ». 3. Et vox venit ad illum dicens: « Antoni, hic fui, sed expectabam videre tuum certamen, et quia sustinuisti et non es victus, ero tuus auxiliator semper, et faciam te nominari ubique ». 4. Haec audiens surgens oravit, et in tantum confortatus
15 est ut sentiret ampliorem se habere virtutem in corpore ab ea quam antea habuit. Erat autem annorum circiter XXXV.

11, 1. Alia autem processit promptior ad Dei culturam constitutus, et ivit ad senem illum antiquum et rogavit eum ut habitet cum eo in eremo. Ille autem excusavit se propter aetatem et quia adhuc non erat talis consue-
5 tudo. 2. Ipse autem continuo cum impetu voluntatis et fervore religionis perrexit ad montem. Sed inimicus iterum videns instantiam ipsius et volens illi impedire,

43. *ausi* h: *tauri* M
10, 10. *compesceres* g: *-eris* M
11, 1. *promptior* g: *propter* M

e un muro, la fede che abbiamo nel Signore». 11. Dopo aver fatto molti tentativi, mandavano stridore di denti contro di lui, giacché si accorgevano di schernire sé stessi piuttosto che Antonio.

10, 1. Ma il Signore neppure in quel momento dimenticò la lotta sostenuta da Antonio, e gli venne in aiuto. Guardando Antonio vide che il tetto era come aperto, e che un raggio di luce scendeva verso di lui. 2. Improvvisamente i demoni non apparvero piú, il dolore del corpo subito si calmò e la casa sembrò di nuovo intatta. Antonio sentí l'aiuto divino, e trasse un gran respiro, e ormai libero dai dolori interrogò supplicando la visione che gli era apparsa: « Dov'eri? Perché non apparisti fin dall'inizio, per porre fine ai miei dolori? ». 3. E giunse a lui una voce che diceva: « Io ero qui, Antonio, ma volevo vedere la tua lotta, e poiché l'hai sostenuta e non sei stato vinto, sarò sempre il tuo aiuto e farò che tu venga ricordato dovunque ». 4. Udito questo, Antonio si alzò pregando, e rimase cosí confortato, che sentí di possedere nel corpo una virtú maggiore di quella che aveva avuto prima. Aveva allora circa trentacinque anni.

11, 1. Il giorno dopo uscí, piú pronto al servizio di Dio, e andò dal vecchio che ho già ricordato, e lo pregò di abitare assieme a lui nel deserto. Egli disse di no, scusandosi a causa dell'età, e perché fino a quel momento non c'era stata questa consuetudine. 2. Antonio allora, animato dall'impeto della volontà e dal fervore religioso, si diresse subito verso il monte. Ma il nemico, visto il suo zelo e volendolo

summisit in via vasculi argentei ingentissimi phantasiam. 3. Antonius vero intelligens artem illius esse qui bona consuevit odire, extitit ‹et› adtendens vasculum, diabolum qui in ipso erat exprobabat dicens: « Unde in deserto vasculum? Non est haec via trita, neque ambulantium aliquorum vestigia videntur, a quibus dici posse‹t›. Proinde tantae magnitudinis est ut nemo possit pertransire viam despecto eo. 4. Deinde etsi cecidisset ab aliquo, potuit ille qui perdidit requirendi reverti et invenire eum. Locus enim desertum est. Hoc arte diaboli factum est, sed non impedies promptam voluntatem meam in hoc. ‹Hoc› enim una tecum erit in perditionem ». 5. Et hoc Antonio dicente, deficiebat illum vasculum quasi fumus a facie ignis.

12, 1. Deinde iterum ambulans verum aurum proiectum in viis vidit, sive inimico ostendente sive [in] virtute aliqua meliore exercente athletam et ostendente diabolo quia non pertinet ad illum, nec cupiditatem habet veri argenti. 2. Sed neque ipse narravit alicui locum neque videbatur. Antonius autem multitudinem quidem auri miratus est, sic tamen transivit velut ignes cum cursu tanto ut abscondatur locus et in oblivione veniat. 3. Magis ergo ac magis extendens propositum suum, perrexit cum impetu in montem, et castra deserta propter longitudinem temporis et plena repentium invenit trans flumen. In haec se transtulit et mansit in eis. 4. Et repentia quidem, quasi a flagello aliquo persequerentur, reces-

10. ‹*et*› *adtendens* g: *adtendens* M 13. *posse‹t›* h: *posse* M 19. ‹*hoc*› g
12, 1. *verum* h: *velut* M 3. *athletam* g: *at ille* M | *et ostendente* h: *ut ostendete* M 7. *ignes* *ienis* M 9. *ac* g: *hac* M

ostacolare, fece spuntare sulla strada l'immagine di un enorme vaso d'argento. 3. Antonio, compresa l'arte di colui che suole odiare le cose buone, si fermò, ‹e› guardando il vaso rimproverò il diavolo, che si trovava dentro, dicendo: « Da dove viene questo vaso nel deserto? Questa non è una via percorsa, né si vedono tracce di viandanti, i quali avrebbero attirato l'attenzione su di esso. Inoltre è cosí grande, che nessuno potrebbe passare per la strada senza vederlo. 4. Se poi qualcuno l'avesse lasciato cadere, chi l'ha perso avrebbe potuto tornare a cercarlo, e ritrovarlo. Il luogo è deserto. Tutto ciò è arte del diavolo, ma neanche questa volta tu ostacolerai la mia pronta volontà. Perché ‹questo vaso› andrà in perdizione assieme a te ». 5. E mentre Antonio diceva cosí, il vaso si dileguava come fumo davanti al fuoco.

12, 1. Un'altra volta, mentre camminava vide dell'oro vero gettato in mezzo alla strada: o il nemico gliel'aveva mostrato o qualche potenza superiore voleva esercitare l'atleta, mostrando al diavolo che Antonio non apparteneva a lui, e non aveva desiderio neppure delle ricchezze reali. Egli non rivelò a nessuno il luogo, ‹e noi sappiamo soltanto che ciò che› gli era sembrato ‹oro lo era veramente›. 2. Antonio si meravigliò per la grande quantità d'oro, ma l'oltrepassò come fosse una fiamma, con tanta rapidità che il luogo rimase nascosto e venne dimenticato. 3. Rafforzando sempre piú la sua maniera di vivere, si diresse impetuosamente verso il monte, e al di là del fiume trovò una fortificazione deserta da tanto tempo e piena di serpenti. Si trasferí in essa e vi rimase. 4. E i serpenti, come se fossero inseguiti da qualche flagello, si ritira-

11, 19. *tecum erit in perditionem* cfr. Act. Ap. 8, 20 20-1. *deficiebat ... a facie ignis* cfr. Ps. 67, 2

serunt, ipse autem secundum consuetudinem Thebaeorum reposuit sibi panes ad sex menses – faciunt enim hoc Thebaei in annum et non corrumpuntur panes – et habens aquam intus gressus castrorum clausit, et quasi in ‹abditis› absconsus in ipsa mansione solus manebat, neque ipse procedens neque aliquem venientium videns. 5. Ipse autem multum tempus continuavit studens, tantum bis in anno per solarium panem accipiens.

13, 1. Hii vero qui ad illum veniebant noti, quia non permittebat illis introire, aliquoties perseverabant multos dies et noctes foras constituti. 2. Audiebant quasi multitudinem turbantium intus et voces miserabiles emittentium cum clamore: « Recede a loco nostro. Quid tibi et deserto? Non potest ferre nostras insidias ». 3. Et hoc audientes et ignorantes quid ageretur, primo putabant homines esse qui litigabant cum ipso, qui positis scalis descendere possint ibi. Quando autem per cavernum adtendentes neminem viderunt, tunc recordati sunt quia daemones sunt. 4. Tunc timentes clamabant Antonium. Ipse vero non curans daemones, audiens voces clamantium accessit post ostium et rogabat homines illos venire ad se, imperabat eis ut irent et non timerent. Sic enim dicebat daemones facere timendis. 5. « Vos vero cum fiducia signate vos, ite et dimittite irridere se. » Ibant ergo autem velut muro circumdati signo crucis. Ille autem ibi permanebat in nullo laesus ab ipsis, neque deficiens in certando. 6. Adpositio enim visionum et intellectus quae fiebant in mente ipsius, et inimicorum infir-

14-5. *Thebaeorum* g: *theaverum* M 17-8. *in ‹abditis› absconsus* h: *in absconso* M
13, 3. *constituti* g: *constituit* M | *audiebant* g: *-bat* M 6. *nostras* g: *n(ost)ra* M
19. *visionum* g: *visionem* M

rono, mentre lui secondo il costume dei tebani serbò del pane per sei mesi – i tebani fanno il pane per un anno, e non si guasta. Avendo l'acqua là dentro, chiuse l'ingresso della fortificazione, e vi rimase solo, come se fosse nascosto ‹nella parte piú interna›, senza uscir fuori e senza vedere nessuno di coloro che venivano. 5. Continuò per molto tempo i suoi esercizi ascetici, ricevendo il pane solo due volte l'anno attraverso il tetto.

13, 1. I conoscenti che venivano a trovarlo, giacché egli non permetteva loro di entrare, spesso rimanevano fuori molti giorni e molte notti. 2. Udivano dentro come una moltitudine di persone che tumultuava e che gettava delle urla lamentose dicendo: « Allontanati dal nostro luogo. Che cosa hai a che fare tu col deserto? Non è possibile sopportare le nostre insidie ». 3. Sentendo questo e ignorando quanto accadeva, dapprima pensarono che ci fossero degli uomini che litigavano con lui, e che con delle scale erano in grado di scendere là. Quando però, guardando attraverso un foro, non videro nessuno, allora pensarono che fossero demoni. 4. Pieni di paura, gridarono chiamando Antonio. Senza curarsi dei demoni, udite le grida, egli si avvicinò alla porta, pregò quegli uomini di venire da lui, poi ordinò loro di andarsene e di non temere. Cosí – diceva – si comportavano i demoni con i timorosi. 5. « Voi fatevi fiduciosi il segno della croce, andate e lasciate che costoro si prendano gioco di sé stessi. » Essi se ne andarono, cinti dal segno della croce come da un muro. Egli invece rimase, senza essere offeso dai demoni, e senza neppure stancarsi nel suo combattimento. 6. L'apparizione e l'intelligenza delle visioni che accadevano nella sua mente, e la debolezza dei nemici, alle-

mitas, multum relevabat illum a laboribus et ampliorem
et fortiorem voluntatem in illo constituebat. 7. Noti
autem frequenter veniebant ibi, putantes quia mortuum
eum inveniunt, et audiunt psallentem: « Exurgat Deus
25 et dissipentur inimici eius, et fugiant qui oderunt eum
a facie eius. Sicut deficit fumus deficiant. Sicut tabescit
cera a facie ignis, sic pereant peccatores a facie Dei ».
Et iterum: « Omnes gentes circumdederunt me, et in
nomine Domini ultus sum eos ».

14, 1. Viginti itaque annos prope sic transivit solus
studio deifico vacans, non procedens neque continuo per-
mittens se videre. 2. Postea autem multi vexati et ad
curam venientes, aliis autem volentibus imitari studium
5 ipsius, illo non aperiente, alii autem noti supervenerunt,
cum vim deiecerunt ostium, et tunc rogatus Antonius
processit quasi de aliquo abdito, educatus sacramentis et
divinitate divinitus plenus. Tunc primum castris proce-
dens visus est eis qui venerunt ad illum. Et illi quidem,
10 ut viderunt, mirati sunt. 3. Videbant enim in eandem
formam corpus ipsius. Neque enim pingue factum est eo
quod non exercebatur eum multo tempore, neque tenue
factum est quasi a ieiuniis et pugna daemonum. Talis
enim visus est illis qualem sciebant illum esse ante seces-
15 sionem, [none] et animi ipsius puros et mundos mores
videbant. 4. Neque enim a labore ut tristis apparebat,
neque quasi a gaudio perfusus, nec a risu ‹vel› maerore
tenebatur animus ipsius, neque videns multitudinem tur-
batus est, nec iterum quia a tantis salutabatur gaudebat,

21. *relevabat* h: *relegebat* M
14, 1. *transivit* g: *transiret* M 8. *divinitus* h: *divinis* M | *primum* g: *-us* M 8-9. *procedens* g: *providens* M 10. *eandem* h: *eadem* M 17. ‹*vel*› g

viavano molto le sue fatiche e accrescevano e rafforzavano la sua volontà. 7. I conoscenti andavano spesso là, credendo di trovarlo morto, e invece lo udivano cantare i salmi: « Sorga Dio e vengano dispersi i suoi nemici, e coloro che lo odiano fuggano dal suo cospetto. Come si dilegua il fumo essi si dileguino. Come la cera si scioglie al cospetto del fuoco, cosí periscano i peccatori al cospetto di Dio ». E ancora: « Tutte le genti mi circondarono, e in nome di Dio mi sono vendicato di loro ».

14, 1. Trascorse quasi venti anni in solitudine, attendendo a esercizi spirituali, senza uscire e senza mai farsi vedere. 2. Poi molti che erano tormentati da malattie e venivano a farsi curare, altri che volevano imitare i suoi esercizi, ed altri ancora, suoi conoscenti, sopraggiunsero e abbatterono con la forza la porta giacché egli non apriva; e allora Antonio, pregato da loro, venne fuori come da un santuario, iniziato nei misteri e divinamente colmato dallo spirito divino. Allora fu visto per la prima volta uscire da coloro che erano venuti da lui. Ed essi, quando lo videro, provarono meraviglia. 3. Constatarono che il suo corpo aveva la stessa forma di prima. Non era diventato pingue per non essersi esercitato da molto tempo, né sottile a causa dei digiuni e delle battaglie con i demoni. Egli si rivelò tale e quale l'avevano conosciuto prima che abbandonasse il mondo; e videro che anche le qualità dell'animo erano pure ed integre. 4. Non appariva triste in seguito alle fatiche né quasi inondato di gioia: su di lui non facevano presa né il riso ‹né› l'afflizione; non si turbò vedendo una folla cosí grande, non gioiva

13, 24-7. *Exurgat Deus ... a facie Dei* Ps. 67, 2-3 28-9. *Omnes gentes ... ultus sum eos* Ps. 117, 10

20 sed totus erat aequalis. 5. Gubernabatur enim a ra-
tione, et ideo in aequalitatis animo stabat. Multos enim
praesentium et laborantium in infirmitatem Dominus cu-
ravit per ipsum. Et alios daemonia habentes curavit atque
mundavit. 6. Et dedit illi Dominus gratiam in loquen-
25 do, et sic multos quidem tristantes consolatus est, alios
autem litigantes redegit in amicitia, omnibus dicens nihil
debere praeponere ipsos horum quae sunt in mundo di-
lectionis Christi. 7. Loquens autem et memoriam fa-
ciens bonorum superventurorum et eius quae facta est
30 in nobis a Deo dilectionis, quomodo « non pepercit et
Filio proprio, sed pro nobis omnibus tradidit eum »,
multis persuasit [per] singularem vitam eligere, et sic de
cetero facta sunt in montibus mansiones monachorum,
et desertum repletum est monachis, eorum qui exierunt
35 a propriis, et professi sunt caelestem conversationem.

15, 1. Usu autem exigente transire eum fluvium civi-
tatis quae dicitur Arsinoita – cogebat enim necessitas
visitandi fratres – fluvius plenus erat corcodillis. Et tan-
tum orans signavit et misit se in aqua, et ipse <et> omnes
5 qui cum illo erant transierunt inlaesi. 2. Et reversus
iterum ad singularem suam mansionem, et ad easdem
consuetudines, sanctos et iuvenales sustinebat labores,
alloquens assidue eorum quidem qui iam monachi erant
promptam voluntatem augmentum accipere sibi. 3. Ce-
10 terorum vero plurimos ad amorem studii deifici ducebat,

20-1. *a ratione* b: *oratione* Mgh 26. *redegit* g: *redigit* M 27. *praeponere* h: *proponere* M | *quae* h: *qui* M 29. *superventurorum* g: *-torum* M | *est* g: *sunt* M 30. *Deo dilectionis* g: *Dei dilectione* M 32. *singularem vitam* g: *-e -a* M 33. *cetero* g: *-ra* M | *montibus* g: *multibus* M | *mansiones* g: *-ibus* M
15, 2. *Arsinoita* h: *-tas* M 4. *<et> omnes* g: *omnes* M 8. *qui iam monachi* g: *quia monachi* M 9. *promptam voluntatem* h: *-a -e* M

perché era salutato da tanti, ma rimase sempre uguale a sé stesso. 5. Si lasciava infatti governare dalla ragione divina, e cosí il suo animo manteneva l'equilibrio. Molte persone allora presenti e travagliate dalla malattia, il Signore curò per mezzo di lui. Curò e mondò anche altri, che erano posseduti dai demoni. 6. Il Signore diede grazia alle sue parole; e cosí egli consolò molte persone tristi, riconciliò altri che erano in lite, dicendo a tutti che non dovevano anteporre all'amore per Cristo nulla di quanto si trova nel mondo. 7. Parlando e ricordando i beni futuri e l'amore che Dio ci ha manifestato, in quanto « non risparmiò il proprio figlio ma lo consegnò per noi tutti », persuase molti a scegliere la vita solitaria. Sorsero cosí sui monti dimore di eremiti, e il deserto si riempí di eremiti, uomini che erano usciti dalle proprie case e avevano abbracciato una vita celeste.

15, 1. Quando dovette attraversare il fiume della città chiamata Arsinoita – lo costringeva la necessità di visitare i suoi confratelli –, il fiume era pieno di coccodrilli. Pregò soltanto, si fece il segno della croce, s'immerse nell'acqua; e sia lui ‹sia› tutti coloro che l'accompagnavano passarono illesi. 2. Tornato alla sua dimora solitaria e alle abitudini di prima, sopportava sante e giovanili fatiche, e parlando assiduamente faceva in modo che si accrescessero le buone disposizioni di coloro che erano già eremiti. 3. Conduceva molti altri all'amore degli esercizi spirituali; e poiché le sue parole <

14, 30-1. *non pepercit ... tradidit eum* cfr. Ep. Rom. 8, 32 35. *professi sunt caelestem conversationem* cfr. Ep. Hebr. 12, 23; Ep. Phil. 3, 20

et sermonem velociter trahentem eos plurimi singularem vitam habentium mansiones factae sunt, et omnibus praeerat pater.

16, 1. Una itaque die processit, et supervenerunt omnes monachi ad eum rogantes audire ab ipso sermonem. At ille dixit illis talia lingua Aegyptiorum quia: « Scripturae quidem idoneae sunt ad doctrinam, nos autem in-
5 vicem exhortari in fide et sermonibus perungi animos arbitramur esse in bonum. 2. Et vos itaque ut filii adferte mihi ut patri et dicite quae scitis. Ego autem ut in aetate maior vobis constitutus, quod scio et quod expertus, communicabo vobiscum. 3. Sit autem princi-
10 paliter omnibus nobis communis instantia haec: non relaxare postquod coepimus, neque deficere in laboribus, nec iterum dicere: "Diu fecimus studentes religionem", sed magis cotidie quasi initiantes promptam voluntatem nostram augeremus. 4. Totam vitam humanam, nimis
15 minimissima est in comparatione superventurorum saeculorum, ita ut totum tempus nostrum nihil esse videatur [ut] ex recordatione vitae aeternae. 5. Et omnis quidem res pretio condigno venditur in hoc mundo et aequalia aequalibus mutantur, promissio vero vitae aeternae pretio
20 minimissimo emitur. 6. Scriptum est enim: "Dies vitae nostrae in septuaginta annis. Si autem in fortitudine octuaginta. Plurimum autem horum labor et dolor". 7. Si autem ipsos octuaginta annos omnes, sive centum, permanserimus in studio christianismi, o numquid tantum

11. *trahentem* h: *-e* M | *plurimi* h: *-is* M
16, 5. *animos* g: *-us* M 9. *communicabo* b: *commemorabor* Mgh 12. *religionem* g: *-ni* M 18. *res pretio condigno* b: *respiratio condignae* M 24. *christianismi* g: *-nissimi* M

avevano un fascino immediato, sorsero moltissime dimore di persone che conducevano vita solitaria, e a tutti sovraintendeva come un padre.

16, 1. Un giorno uscí, e tutti gli anacoreti vennero a dirgli che volevano sentire un discorso da lui. Ed egli disse loro queste cose in lingua egiziana: « Le Scritture bastano all'insegnamento; noi d'altra parte riteniamo che sia un bene esortarci reciprocamente nella fede e ungere l'animo con discorsi. 2. Voi come figli portatemi, come a un padre, le cose che sapete, e ditemele. Da parte mia, essendo piú anziano di voi, io vi metterò a parte di quello che so e che ho sperimentato. 3. In primo luogo, l'aspirazione comune di noi tutti deve essere questa: non riposarci dopo aver incominciato, non venir meno nelle fatiche, non dire "abbiamo coltivato a lungo l'ascesi"; accresciamo invece la prontezza della nostra volontà come se incominciassimo ogni giorno. 4. Tutta la vita umana è infinitamente piccola in confronto ai secoli futuri, cosí che tutto il nostro tempo è nulla se pensiamo alla vita eterna. 5. Ogni cosa è venduta in maniera giusta in questo mondo, e le cose si scambiano con altre di ugual valore, mentre la promessa della vita eterna si compra ad un prezzo bassissimo. 6. Sta scritto: "La nostra vita dura settanta anni. Se si è robusti, ottanta. Per la maggior parte di questi anni, ci attendono fatica e dolore". 7. Se perseveriamo nell'ascesi cristiana per ottanta o cento anni, regneremo forse per un periodo di tempo uguale a quello della no-

16, 20-2. *Dies vitae nostrae ... labor et dolor* Ps. 89, 10

25 regnabimus quantos annos studemus? 8. At pro annis centum saecula saecúlorum regnabimus, et super terram certamen habentes, non in <ea> hereditatem, sed in caelis habemus promissionem. Iterum corruptibilem deponentes corpus, incorruptum sumimus.

17, 1. Ergo, filii, non deficiamus, neque arbitremur quia longum tempus habemus laborantes, aut quia aliquid magnum facimus. "Non enim sunt condignae passiones huius temporis ad superventurae claritati quae re-
5 velari habet in nobis." 2. Neque aspicientes in mundum putemus nos magnis aut multis renuntiasse. Etenim ipsa tota terra minimissima est in comparatione totius caeli. 3. Si ergo et totius terrae essemus domini, et omni terrae renuntiassemus nihil condignum <... ad regnum> caelo-
10 rum. Quomodo enim si quis contemnat unam drachmam aeraminis ut lucrum faciat centum drachmas auri, si quis totius terrae dominus est et renuntiaverit ei, modicum mittit, centum accipit. 4. Si autem tota terra non est condigna caelis, si igitur relinquit paucas aruras aut do-
15 mum aut aurum, quasi nihil relinquens idoneum, renuntians eis non debet gloriari aut acediari. 5. Deinde et hoc debemus recordari, quia si non dimiserimus propter virtutem animae qui est secundum Dominum, postmodum morientes dimittimus ea aliquoties his quibus no-
20 lumus, sicut commemoratus est Ecclesiastes dicens: "Et cui ego congrego et laboriosus conficio animam meam ut dimittam ea cui post me erit? Et quis scit si sapiens erit aut stultus?". 6. Quare ergo nos non derelinqua-

25. *At* g: *ut* M 26. *regnabimus* Mb: *regnamus* gh 27. *in <ea>* h: *in* M
17, 3-4. *passiones* g: *-nis* M 4. *claritati* h: *-tis* M (correctum in *-em*) 4-5. *revelari* h: *revelare* M 7. *est* g: *es* M | *caeli* g: *s(ae)c(u)l(i)* M 9. <... *ad regnum*> g
13. *mittit* h: *-et* M 14. *relinquit* g: *-et* M | *aruras* g: *auroras* M 18. *qui est* h: *qui et* M 19. *ea* g: *ei* M 21. *animam meam* g: *-a -a* M 22. *ea cui* h: *eam que* M

stra vita ascetica? 8. Per cento anni di questa vita, regneremo nei secoli dei secoli, e se lotteremo sulla terra, non avremo nessuna eredità in <questo mondo>, ma la promessa nei cieli. Deposto il corpo destinato alla corruzione, ne riceviamo uno incorruttibile.

17, 1. Perciò, o figli, non scoraggiamoci, e non crediamo di dover soffrire per un lungo periodo, o di fare qualcosa di grande. "Le passioni di questo tempo non sono degne dello splendore futuro che si dovrà rivelare in noi". 2. Né, guardando il mondo, dobbiamo credere di avere rinunciato a molte e grandi cose. Tutta quanta la terra è piccolissima a paragone di tutto il cielo. 3. Se fossimo padroni di tutta la terra e rinunciassimo ad essa, nulla di tutto quello a cui abbiamo rinunciato sarebbe degno <del regno> dei cieli. Come uno che disprezza una dracma di bronzo per guadagnarne cento d'oro, chi è padrone di tutta la terra e rinuncia ad essa perde poco, e riceve una cosa cento volte piú grande. 4. Se la terra intera non è degna dei cieli, uno che lascia pochi campi, la casa o l'oro, come se non lasciasse niente di valore, non deve vantarsi o disanimarsi a causa della sua rinunzia. 5. Dobbiamo anche ricordare che se non abbandoniamo le ricchezze mossi dalla virtú dell'anima che è conforme al Signore, quando moriremo le lasceremo talvolta a persone a cui non vorremmo lasciarle, come ricorda l'Ecclesiaste quando dice: "E per chi raduno io ricchezze e affaticandomi consumo la mia anima per lasciare tutto a chi verrà dopo di me? Chi sa se sarà saggio o stolto?" 6. Perché dunque non la-

28-9. *corruptibilem deponentes corpus ... sumimus* cfr. 1 Ep. Cor. 15, 42
17, 3-5. *Non enim sunt condignae ... habet in nobis* Ep. Rom. 8, 18 13. *centum accipit* cfr. Ev. Matth. 19, 29 20. *Ecclesiastes dicens: ...* cfr. Eccl. 4, 8; 2, 18-9; 6, 2

mus ea propter virtutem religionis ut regnum caelorum
25 ‹...›? Propterea nemo nostrum concupiscentiam habeat
possidendi. Quid enim lucrum est ista possidere quae
non possumus nobiscum tollere? 7. ...‹quae possumus
nobiscum tollere›, quae sunt pudicitia, prudentia, iusti-
tia, fortitudo, intellectus, dilectio, amor pauperum, fides
30 in Christo, patientia sine ira, hospitalitas? Ista enim possi-
dentes invenimus illa ante nos ibi facientia nobis hospi-
tium in terra mitium.

18, 1. Itaque ex his unusquisque persuadat sibi non
deficere, maxime si consideret se servum esse Domini,
ex debito servire Domino. 2. Quomodo enim servus non
audet dicere: "Quia heri operatus sum, hodie non ope-
5 ror", neque transactum tempus enumerans quiescere po-
test in futuris diebus ut non faciat opus, sed cotidie, ut
in evangelio scriptum est, eandem promptam voluntatem
ostendit ut Domino placeat et non periclitetur, ita cotidie ⟨in-
stemus⟩ studio religionis, scientes quia si vel unam diem ne-
gleximus, non propter transactum tempus indulgebit,
sed propter negligentiam movebitur adversus nos. 3.
Sic enim et in Ezechiel propheta audivimus dicentem
Dominum: "Iustus si recesserit a iustitia sua, et fecerit
facinus, vivo ego dicit Dominus quia non memorabo
15 iustitiae eius, sed in eo quod fecit, in illo morietur". Sic
et Iudas propter unam noctem perdidit transacti temporis
laborem.

24. *regnum caelorum* ⟨...⟩ g 26. *quid enim* g: *quidem* M 27-8. *quae... tollere* gh 31. *facientia* g: *patientia* M

18, 7. *promptam* g: *-a* M 8. *ostendit* g: *hostendet* M 8-9. *ita cotidie* ⟨...⟩ g: *itaque die* M 9. ⟨*instemus*⟩ *studio*: *in istudio* h: *in his audio* M | *unam diem* g: *-a -e* M 12-3. *dicentem Dominum* g: *-e D(omi)no* M

sciarle, spinti dalla virtú religiosa, per ‹ereditare› il regno dei cieli? Per questo nessuno di noi abbia la concupiscenza di possedere. Che cosa si guadagna a possedere cose che non possiamo portare via con noi? 7. ‹Perché non cerchiamo di acquistare cose che possiamo portar via›, come la pudicizia, la prudenza, la giustizia, il coraggio, l'intelletto, l'amore, la carità verso i poveri, la fede in Cristo, la pazienza che non conosce ira, l'ospitalità? Se possediamo queste cose, le ritroveremo là ad accoglierci come ospiti nella terra dei mansueti.

18, 1. Per queste ragioni ognuno si convinca a non perdersi d'animo, specialmente se ricorda di essere il servo del Signore, e di dover servire il Signore. 2. Come infatti un servo non osa dire: "Poiché ieri ho lavorato, oggi non lavoro", né, calcolando il tempo passato, può riposarsi i giorni successivi e astenersi dal lavoro, ma ogni giorno, com'è scritto nel vangelo, mostra la stessa pronta disposizione in modo da piacere al Signore e da non correre rischi, cosí noi ogni giorno ‹dobbiamo perseverare› negli esercizi ascetici, sapendo che se li trascureremo anche per un solo giorno il Signore non si mostrerà indulgente a causa del tempo passato, ma muoverà contro di noi a causa della nostra negligenza. 3. Cosí infatti sentiamo parlare il Signore nel libro del profeta Ezechiele: "Se il giusto si allontanerà dalla sua giustizia e commetterà un misfatto, come è vero che vivo – dice il Signore – non mi ricorderò della sua giustizia, ma in quello che ha fatto, in questo egli morirà". Cosí anche Giuda a causa di una sola notte perse le fatiche del tempo trascorso.

18, 6-7. *ut in evangelio scriptum est* cfr. Ev. Luc. 17, 7-10 12. *in Ezechiel propheta* Ezech. 18, 24; cfr. 33, 12 sg. 16. *Iudas propter unam noctem* cfr. Ev. Io. 13, 30; Ep. Rom. 13, 12

19, 1. Adhaereamus ergo, filii, studio deifico, et non acediemur. Habemus enim in hoc Dominum cooperarium ‹ut› scriptum est: "Omni volenti bonum Deus cooperatur in bono". 2. Ut autem non deficiamus, bonum est meditari apostoli dictum quod dixit: "Cotidie morior". Si enim et nos quasi morientes et cotidie ita vivamus, non peccabimus. 3. Est autem quod dixit tale: cotidie surgentes putabimus nos non remanere usque ad vesperam, et iterum ‹cum› coeperimus dormire, arbitremur non nos posse surgere mane. [et vere] 4. Natura incerta est vita nostra, quae enumeratur cotidie a providentia Dei. Sic ergo disponentes nos et taliter cotidie viventes, non peccabimus neque alicuius desiderium habemus, nec alicui irasci possumus, non thesaurizamus nobis super terram, sed quasi cotidie sperantes mori permanebimus sine aliqua possessione, et omnibus ubique indulgebimus. 5. Concupiscentiam autem mulieris aut alterius sordidae voluntatis omnino non tenebimus, contendentes semper et ante oculos habentes diem iudicii. Maximus enim timor et tormentorum commemoratio dissolvit lenitatem voluntatis et animam iam declinantem excitat.

20, 1. Itaque incipientes et iam in via constituti virtutis deificae, superextendamus nos magis ut perveniamus et nemo retro convertatur ut uxor Lot, maxime quia

19, 2. *habemus* g: *amemus* M 3. ‹*ut*› *scriptum* g: *scriptum* M 5. *meditari* g: *-are* M 6. *si* g: *sic* M 7. *peccabimus* g: *-avimus* M 8. *putabimus* g: *-avimus* M 9. ‹*cum*› *coeperimus* h: *coeperimus* M 10-1. [*et vere*] *natura* h: *et vere et vera* M 13. *peccabimus* g: *-avimus* M 15-6. *permanebimus* g: *-evimus* M 17. *concupiscentiam* g: *-a* M 18. *tenebimus* g: *-evimus* M 18-9. *contendentes* h: *contemnentes* M 21. *dissolvit* h: *-et* M | *animam* g: *-a* M
20, 1. *et iam* g: *ei iam* M

19, 1. Attendiamo quindi, o figli, agli esercizi spirituali, e non lasciamoci vincere dalla stanchezza. In questo abbiamo il Signore che ci aiuta, ‹cosí come› sta scritto: “Dio coopera nel bene con chi vuole il bene”. 2. Per non mancare, è opportuno riflettere sul detto dell'Apostolo che dice: “Muoio ogni giorno”. Se anche noi vivremo ogni giorno come se dovessimo morire, non peccheremo. 3. Questo è il significato di quello che ha detto: quando ogni giorno ci alziamo, dobbiamo credere di non vivere fino alla sera, e d'altra parte ‹quando› cominciamo a dormire, dobbiamo pensare che l'indomani non potremo alzarci. 4. Incerta è, per natura, la nostra vita, che ogni giorno è misurata dalla provvidenza di Dio. Se dunque ci metteremo in questa disposizione d'animo e vivremo cosí ogni giorno, non peccheremo e non avremo desiderio di niente: non ci adireremo con nessuno, non accumuleremo tesori sulla terra, ma ogni giorno aspettandoci di morire rimarremo senza nessun possesso e a tutti, in ogni occasione, perdoneremo. 5. Non avremo alcuna concupiscenza della donna o di altri piaceri sordidi, lottando sempre e avendo davanti agli occhi il giorno del giudizio. Il timore grandissimo e il ricordo dei tormenti scacciano le blandizie del piacere e stimolano l'anima già inclinata al peccato.

20, 1. Cominciamo, dunque, e imboccata la via della virtú spirituale protendiamoci ancora di piú, cosí da giungere; e nessuno guardi indietro come la moglie di Lot, soprattutto

19, 3-4. *Omni volenti bonum ... in bono* Ep. Rom. 8, 28 5-6. *Cotidie morior* 1 Ep. Cor. 15, 31 14-5. *non thesaurizamus ... super terram* cfr. Ev. Matth. 6, 19
20, 2. *superextendamus* ... cfr. Ep. Phil. 3, 13 3. *ut uxor Lot* cfr. Gen. 19, 26

Dominus dixit: "Nemo mittens manum suam super aratrum et adtendens retro, rectum est ei regnum caelorum". 2. Converti autem retro nihil aliud est nisi ut poeniteat tantum quemquam et iterum conversus sapiat denuo mundalia. Ne timeatis autem audientes de virtute deifica, neque expavescatis de nomine eius. 3. Non est enim longe a nobis, neque extra nos constituta est res, intra nos est autem opus, et facile est res ista cum voluerimus. Etenim Graeci quos diximus paganos, longe euntes, mare transeunt, ut litteras discant. 4. Nobis autem non est necessaria peregrinatio propter regnum caelorum, neque transmeare <mare> opus est nobis. [Quia dixit] Praeoccupavit nos Dominus etenim dicens: "Regnum caelorum intra vos est". 5. Ergo virtutem religionis velle nostrum opus est, quia in nobis est et ex nobis constituitur. Anima enim intellectum suum dum habet secundum proprietatem, virtus constituitur. 6. Tunc autem habet proprietatis suae intellectum anima, si permanserit ut facta est. <Facta est> autem bona et recta valde. Propterea Iesus quidem Nave praecipiens poplo dicebat: "Dirigite corda vestra ad Dominum Israël". 7. Iohannes autem Baptista dicebat: "Rectas facite semitas ipsius". Cum enim recta fuerit anima, apparet facturae ipsius intellectus. Iterum cum declinaverit anima et eversa fuerit a proprietate, tunc malitia animae appellatur. 8. Itaque non est res difficilis. Si enim permanserimus ut facti sumus, in virtute sumus religionis. Si autem cogitaverimus mala, quasi mali iudicamur. 9. Si autem extrinsecus adquirenda erat nobis virtus deifica,

4. *mittens* g: *mittet* M 6. *converti* g: *-it* M 7. *et iterum* g: *ut iterum* M 8. *denuo mundalia* h: *demundalia* M 15. *<mare>* g | [*quia dixit*] h: *quā dixit* M [*quam dixit*] g 18. *est et* g: *est ut* M | *nobis*[2] g: *vobis* M 22. *<facta est>* g

perché il Signore ha detto: "Nessuno che pone la mano sull'aratro e si volge indietro, è giusto per lui il regno dei cieli". 2. Guardare indietro non significa infatti altro che pentirsi, e di nuovo rivolti indietro conoscere di nuovo le cose del mondo. Non abbiate timore quando sentite parlare della virtú spirituale, né paventate il suo nome. 3. Non è lontana da noi, non è una cosa che si trova al di fuori di noi: l'opera è dentro di noi, ed è facile compierla se vogliamo. I greci che abbiamo chiamato pagani vanno lontano, attraversano il mare, per imparare le lettere. 4. Mentre noi non abbiamo bisogno di lasciare la nostra casa per raggiungere il regno dei cieli, né di attraversare il ‹mare›. Il Signore ci avvertí in anticipo, dicendo: "Il regno dei cieli è dentro di voi". 5. È compito nostro volere la virtú religiosa, giacché essa è in noi e si forma per opera nostra. La virtú nasce quando l'anima, conformemente alla propria natura, possiede la facoltà razionale. 6. E l'anima possiede la facoltà razionale conforme alla sua natura, se resta cosí come è stata creata. ‹Fu creata› oltremodo buona e retta. Per questo Giosuè figlio di Nun ammaestrando il popolo diceva: "Volgete i vostri cuori verso il Signore d'Israele". 7. E Giovanni Battista diceva: "Raddrizzate i sentieri di lui". Quando l'anima è retta, la sua facoltà razionale appare come fu creata. Quando invece l'anima devia e si allontana dalla propria natura, questo si chiama perversione dell'anima. 8. Non è quindi una cosa difficile. Se restiamo come siamo stati creati, viviamo nella virtú religiosa. Se invece pensiamo il male, siamo giudicati come malvagi. 9. Se avessimo dovuto conquistare la virtú spirituale al di fuori di noi, l'impresa sarebbe stata veramente difficile.

4-6. *Nemo mittens ... regnum caelorum* Ev. Luc. 9, 62 16-7. *Regnum caelorum intra vos est* Ev. Luc. 17, 21 24. *Dirigite ... Dominum Israël* Ios. 24, 23 25-6. *Rectas ... semitas ipsius* Ev. Matth. 3, 3; cfr. Is. 40, 3

difficile vere esset res. Si autem in nobis est, custodiamus nos a cogitationibus immundis, et [non] quasi para-
35 thecam datam nobis custodiamus Domini animam, ut ipse agnoscat facturam suam. Erit autem hoc cum invenerit animam sicut fecit eam.

21, 1. Sit autem nobis labor ut non dominetur nostri ira, neque teneat nos concupiscentia. Scriptum est enim quia "ira hominis iustitiam Dei non operatur", et iterum: "Concupiscentia concipiens parit peccatum. Pec-
5 catum autem perfectum generat mortem". 2. Sic autem conversationem habentes sobrii erimus firmiter, et sicut scriptum est, "omni custodia conservemus cor nostrum". Inimicos enim habemus horrendos et astutos, hos nequissimos daemones. 3. Etenim adversus hos est nobis
10 colluctatio, ut dixit sanctus apostolus Paulus: "Non adversus carnem et sanguinem, sed adversus principatus, adversus potestates, adversus tenebras tenentes huius mundi, adversus spiritalia nequitiae in caelestibus". 4. Multa est itaque eorum turba in aëre qui est circa nos,
15 et non sunt longe a nobis. 5. Et multa quidem est in ipsis differentia, et de proprietate ipsorum et differentia magnus sermo, et nobis non competit, sed maioribus nostri haec apta est narratio. Quod autem urget et necessarium est nobis, scire astutias quas adversus nos
20 faciunt.

22, 1. Primo ergo hoc sciamus quia daemones <...>

33. *vere* h: *-o* M 34-5. *et* [*non*] *quasi parathecam datam* g: *et non quasi parate cedat a nobis* M 35. *animam* g: *-a* M

21, 4. *concipiens* g: *concupiscens* M 12-3. *huius mundi* b: *has mundi* Mgh 15. *quidem est* h: *quidem sunt* M 18. *nostri* h: *n(ost)ris* M | *quod* g: *quo* M 19. *quas* g: *q(ui)a* M

22, 1. *daemones* <...> g

Poiché invece è in noi, guardiamoci dai pensieri impuri e custodiamo l'anima che il Signore ci ha dato in deposito, affinché Egli riconosca la sua opera. Questo avverrà se troverà l'anima cosí come la creò.

21, 1. Il nostro sforzo sia quello di non lasciarci dominare dall'ira, né possedere dalla concupiscenza. È scritto infatti che "l'ira dell'uomo non provoca la giustizia di Dio" e ancora: "La concupiscenza, una volta che ha concepito, partorisce il peccato. Il peccato consumato genera la morte". 2. Adottando questo sistema di vita, dobbiamo essere fermamente sobri e, com'è scritto, "custodire gelosamente il nostro cuore". Abbiamo dei nemici orribili e astuti, i demoni malvagissimi. Il nostro combattimento è contro di loro, come disse il santo apostolo Paolo: "Non contro la carne e il sangue, ma contro i principati, contro le potestà, contro i padroni delle tenebre di questo mondo, contro gli spiriti del male che sono nei cieli". 4. Grande è la loro moltitudine nell'aria che ci circonda, e non sono lontani da noi. 5. Molte sono le loro varietà; e il discorso sulle loro proprietà e varietà sarebbe lungo e non si addice a noi, ma è una narrazione adatta a persone maggiori di noi. Ciò che importa ed è necessario per noi, è conoscere le astuzie che essi adoperano nei nostri riguardi.

22, 1. Dobbiamo sapere prima di tutto questo, che i demoni ‹non› sono stati creati ‹con le qualità per le quali›

21, 3. *ira hominis ... operatur* Ep. Iac. 1, 20 4-5. *Concupiscentia concipiens ... mortem* Ep. Iac. 1, 15 7. *omni custodia ... cor nostrum* cfr. Prov. 4, 23 10-3. *Non adversus ... in caelestibus* Ep. Eph. 6, 12

vocantur ita facti sunt. Absit. Nihil enim malum fecit Dominus. Nam et ipsi boni facti sunt, sed excidentes a mente caelesti, et de cetero in terra evoluti voluntate
5 sua paganos quidem seduxerunt in phantasiis suis. 2. Nobis autem christianis invidentes, omnia movent volentes impedire nos ab ascensu caelesti, ne unde exciderunt ipsi, ascendamus nos. 3. Unde et orationis continuae opus est, et studium religionis necessarium
10 est, ut qui per Spiritum accipiens donum discretionis spirituum scire possit quid agitur circa daemones, ut sciat quidem quis ipsorum peior est in malitiam, aut quis ipsorum inferior est, aut quis quam instantiam habet aut in quam affectionem, aut quomodo singuli repelluntur
15 et eiciuntur. 4. Multae enim sunt astutiae eorum, et insidiae ipsorum, et motus maximus est. Apostolus itaque sanctus Paulus et similes illi sciebant talia, dicentes: "Non enim ignoramus astutias eius". 5. Nos vero a quibus experti sumus de ipsis, debemus alios instruendo declinare
20 facere. Ego itaque, ex parte experimentum ipsorum habens, ut filiis dico.

23, 1. Hii daemones, si viderunt omnes quidem christianos, maxime autem monachos diligentiam in laboribus habentes et proficientes, primum quidem satagunt iuxta semitam ponere scandalum. Scandala autem eorum
5 sordidae cogitationes sunt. 2. Non oportet autem nos timere eorum [in] suggestiones. Orationibus enim et ieiuniis, fide nostra quae est in Domino Iesu Christo,

4. *de cetero* h: *de caelo* M | *evoluti* h: *evolati* M 8-9. *orationis continuae* h: *-nes -as* M 11. *spirituum* h: *-us* M | *agitur* h: *igitur* M 17. *similes* g: *-is* M 19. *alios instruendo* h: *absis struendo* M 20. *experimentum* g: *-torum* M
23, 1. *omnes* g: *homines* M 4. *iuxta* g: *iusta* M 5. *sordidae* g: *-e* M 6. *suggestiones* g: *suggessiones* M

sono chiamati cosí. Lungi da noi questa opinione! Il Signore non ha mai creato nulla di cattivo. Infatti anch'essi sono stati creati buoni, ma distaccatisi dalla celeste sapienza, e rotolatisi per loro volontà sulla terra, sedussero con le loro immagini i pagani. 2. Invidiosi di noi cristiani, tentano ogni via per impedirci di ascendere al cielo, perché non saliamo là, da dove essi sono caduti. 3. Occorre quindi la preghiera incessante, ed è necessario coltivare l'ascesi, affinché chi riceve attraverso lo Spirito Santo il dono di distinguere gli spiriti possa sapere quali sono le cose riguardanti i demoni, quale di loro è meno malvagio, quale piú malvagio, quali sono le inclinazioni e le attività di ognuno, e come si possano respingere e cacciare. 4. Molte sono le loro astuzie, e le loro insidie, grandissimo è il loro movimento. Quindi san Paolo apostolo e quelli simili a lui conoscevano bene queste cose, quando dicevano: "Non ignoriamo le sue astuzie". 5. In quanto a noi, che abbiamo avuto l'esperienza dei demoni, dobbiamo istruirci a vicenda, cosí da tenerci lontani da loro. Io, che in parte li ho sperimentati, vi parlo come a dei figli.

23, 1. Questi demoni, se vedono che tutti i cristiani e in particolare gli eremiti mostrano diligenza nel loro lavoro e progrediscono, in primo luogo fanno di tutto per seminare scandali lungo il sentiero. I loro scandali sono i pensieri immondi. 2. Ma non dobbiamo temere le loro suggestioni. Con le nostre preghiere e i digiuni, con la nostra fede nel Signor Gesú Cristo, essi cadono subito; però, anche se ca-

22, 10-1. *accipiens donum discretionis spirituum* cfr. 1 Ep. Cor. 12, 7. 10   17-8. *Non enim ignoramus astutias eius* 2 Ep. Cor. 2, 11
23, 4. *iuxta semitam ponere scandalum* cfr. Ps. 139, 6

cadent illi continuo, et cadentes tamen non quiescunt. 3. Continuo autem iterum accedunt astute et subdole. Etenim quia manifeste per voluntatem non potuerunt seducere cor, aliter iterum insidiantur, et inde phantasias fingentes <... trans>figurati, imitantes mulieres, bestias, repentia, et magnitudinem corporum, et turbam militum. Sed nec sic oportet phantasias ipsorum timere. 4. Nihil enim sunt, nam et cito non comparescunt, maxime et si fide et signo crucis si quis se muniat. 5. Audaces autem sunt, et valde inpudentes, quia etsi sic victi fuerint, alio modo iterum insiliunt, et fingunt se divinare et praedicare quae fieri habent post dies, ostendere quoque se tam excelsos adtingentes usque ad tectum, et latos in magnitudine, ut quos non potuerunt cogitationibus seducere, vel talibus phantasmatibus obripiant illis. 6. Si autem et sic invenerint munitam animam in fidem et spem intellectus, de cetero adducunt suum principem.

24, 1. Et apparent aliquoties ut diabolum Dominus Iob revelavit dicens: "Oculi eius ut species antelucana. De ore eius exeunt faculae ardentes et sparguntur arculae ignis. De nare eius exit fumus camini ardentis igni carbonum. Anima eius carbones vivi. De ore eius flamma exit". 2. Apparens autem taliter principes daemoniorum intimidat, ut praediximus, magna loquens astutus ille, quomodo iterum nuntiavit Dominus apud Iob quidem

8. *cadentes tamen* g: *cadent et tamen* M 12. <... *trans*> g 13. *magnitudinem* g: *-e* M | *turbam* g: *-a* M 16. *se muniat* g: *emuniat* M 18. *alio* g: *tali* M 23. *munitam animam* g: *-a -a* M

24, 2. *antelucana* h: *ante lucanum* M 4. *exit* g: *exiit* M | *igni* g: *-is* M 7. *intimidat* g: *et timidant* M | *astutus* g: *-tias* M

dono, non stanno quieti. 3. Subito si avvicinano di nuovo, astutamente e subdolamente. Poiché non sono riusciti a sedurre apertamente il cuore tramite il piacere, tendono di nuovo altre insidie, e formano immagini ‹...› trasfigurandosi e imitando donne, belve, serpenti, grandezza di corpi, e schiere di soldati. Ma non si devono temere neanche le loro immagini. 4. Esse non sono nulla, e ben presto svaniscono, specie se ci fortifichiamo con la fede e il segno della croce. 5. I demoni peraltro sono audaci e assai impudenti, giacché, anche se sono stati vinti cosí, di nuovo assalgono in un altro modo; fingono d'indovinare e di predire quello che accadrà in futuro, e poi si mostrano altissimi giungendo fino al tetto, e si estendono in larghezza, per ingannare almeno con queste immagini coloro che non sono riusciti a sedurre con i pensieri. 6. Se poi trovano l'anima fortificata dalla fede e dalla speranza dell'intelletto, fanno venire infine il loro capo.

24, 1. E appaiono spesso come il Signore rivelò il diavolo a Giobbe dicendo: "I suoi occhi come il volto della stella del mattino. Dalla sua bocca escono fiaccole ardenti e si spargono scrigni di fuoco. Dalle sue narici esce il fumo di un camino, che arde per un fuoco di carboni. La sua anima è carboni vivi. Dalla sua bocca esce una fiamma". 2. Apparendo cosí il principe dei demoni terrorizza, come abbiamo detto prima: quell'astuto si vanta parlando grandi parole, come di nuovo annunziò il Signore a Giobbe dicendo: "Considera il ferro

24, 2-6. *Oculi eius ... flamma exit* Iob 41, 10-13

dicens: "Arbitratur quidem ferrum velut paleam, aera-
10 men vero velut lignum fragile. 3. Computat autem
mare quasi deletum, tartarum autem abyssi captivum. De-
putavit abyssum quasi ambulatorium". Per prophetam
autem: "Dixit inimicus: Persequens apprehendam", et:
"Occupabo totum orbem in manu velut nidum, et quasi
15 derelicta ova tollam". Et in totum, talia perficere iactant
et promittunt ne forte quomodocumque seducant Dei
cultores. 4. Sed nec sic iterum phantasias eius timere,
neque voci ipsorum adtendere: mentiuntur enim et nihil
horum verum loquuntur. Proinde tanta et talia loquens,
20 erigens se audaciter, ut draco quidem hamo tractus est
Salvatore, ut pecus vero ductarium accepit circa nares
suas, et quasi fugitivus ansula ligatus est in naribus,
veru autem pertusus est labra et alligatus est quidem a
Domino ut passer ut deridatur a nobis. 5. Positi sunt
25 autem ipse et qui cum ipso sunt daemones quasi scor-
piones et serpentes, ut conculcentur a nobis Christianis.
6. Et conversatio est et huius rei indicium nostra quae
talis est adversus eum. Etenim is qui promisit delere
mare et totum orbem apprehendere, ecce nunc non potest
30 prohibere studium religionis nostrae, neque me prohibet
loquentem adversus eum. 7. Nec ergo adtendamus in
quibuscum locutus fuerit. Mentitur enim. Nec timeamus
phantasias eius. Mendaces enim sunt constituti. 8. Non
enim lux vera est quae apparet in eis, sed illius veri ignis
35 qui praeparatus est [in] eis prooemium et imagines [et]
in se ferent, et in quibus ardere habent intimidant ho-

10. *computat* g: *cum putat* M 11. *deletum* b: *-ictum* M *-itum* gh | *tartarum* g: *terrarum* M 12. *prophetam* g: *-a* M 17. *sed nec sic iterum* h: *et ne sic iterum* M 20. *hamo* g: *amo* M 21. *accepit* g: *accipit* M 23. *veru* g: *-um* M 26. *conculcentur* g: *-etur* M 28. *is* g: *his* M 32. *nec* g: *ne* M 34. *veri* h: *vero* M 36. *ferent* h: *-et* M

come fosse paglia, il bronzo come fragile legno. 3. Calcola il mare come se fosse cancellato, il tartaro dell'abisso come un suo prigioniero. Ha giudicato l'abisso un luogo per passeggiare". E ancora, per bocca del Profeta: "Il nemico disse: inseguirò e afferrerò" e "Prenderò tutto il mondo in mano come un nido, e solleverò le uova abbandonate". Simili imprese, insomma, si vantano di compiere e promettono nella speranza di sedurre in qualche modo gli adoratori di Dio. 4. Ma non bisogna per questo temere le immagini del diavolo né ascoltare le voci dei demoni: mentono e non dicono nulla di vero. Mentre dice tante e tali parole, e si rizza audace, egli viene trascinato dal Salvatore come un serpente dall'amo, < come un animale riceve la cavezza alle narici, e come un fuggiasco è legato da un anello nel naso, e poi è trafitto da uno spiedo nelle labbra, e legato dal Signore come un passero, perché venga deriso da noi. 5. Egli e i demoni che si trovano con lui sono posti da Dio come scorpioni e serpenti, perché vengano calpestati da noi cristiani. 6. Ne è testimonianza la nostra maniera di vivere, volta contro di lui. Infatti chi ha promesso di cancellare il mare e di impadronirsi di tutto il mondo, ecco ora non può impedire a noi di coltivare la nostra ascesi, né mi impedisce di parlare contro di lui. 7. Non prestiamo quindi attenzione a ciò che dice. Egli mente. Non temiamo le sue immagini. Sono menzognere. 8. Quella che appare in loro non è una luce vera; ma portano in sé un'anticipazione e una figurazione di quel vero fuoco che è preparato per loro. Con il fuoco in cui bruceranno,

9-12. *Arbitratur ... ambulatorium* cfr. Iob 41, 19-23 13. *Dixit inimicus: Persequens apprehendam* Exod. 15, 9 14-5. *Occupabo ... tollam* cfr. Is. 10, 14 20-4. *hamo tractus ... deridatur a nobis* cfr. Iob 40, 19-24 25-6. *scorpiones et serpentes, ut conculcentur* cfr. Ev. Luc. 10, 19

mines et temptant. 9. Proinde apparent quasi terribiles et statim non comparent, laedentes quidem neminem fidelium, ferent vero similitudinem ignis qui eos expectat et suscipere habet. Unde nec sic timere nos oportet. Omnes enim eorum adfectiones propter Domini gratiam ad nihilum deductae sunt.

25, 1. <...sunt> et ad transfigurandum se parant. Aliquoties enim et psallebant cum canticum. Fingunt non apparentes et commemorantur sermonum Scripturarum. 2. Contigit autem ut legentibus nobis quasi sonus fieri ab ipsis, quasi legentibus ea quae legebantur, et dormientes nos excitant ad orationem, et hoc continuo faciunt ut non permittant nos prope dormire. 3. Frequenter autem transfigurabant se in habitum monachorum, et quasi religiosi et timorati videntur loqui, ut habitu simili seducant et de cetero ubi voluerint trahant seductos a seipsis. 4. Sed non oportet adtendere illis, nec si persuaserint non manducare, nec si improperaverint vobis de quibus aliquando conscii nobis fuerint. Non enim propter religionem aut propter veritatem hoc faciunt, sed magis propter hoc stant ut simplices faciant deficere et sine lucro sit illius studium religionis. 5. Nausiam enim operantur, hii volunt in hominibus, ut quasi gravem aestiment singularem vitam et impedimenta habeant non habere conversationem suam adversus daemones.

37-8. *terribiles* g: *-is* M
25, 1. <... *sunt*> h 2. *psallebant* h: *-ebat* M 5. *legebantur* g: *-ebant* M 7. *prope* g: *prae* M 10. *trahant* g: *tradant* M 12. *improperaverint* h: *imperaverint* M 15. *ut simplices* g: *in simplicet* M 16. *lucro* g: *-a* M | *nausiam* g: *-a* M 17. *hominibus* g: *omnibus* M | *gravem* g: *-e* M

cercano d'impaurire e di tentare gli uomini. 9. Appaiono con un terribile aspetto e subito spariscono; senza danneggiare nessuno dei fedeli, portano in sé un'immagine del fuoco che li aspetta e che li accoglierà. Neanche per questa ragione bisogna quindi temerli. La grazia del Signore riduce a nulla tutti i loro tentativi.

25, 1. <Sono astuti> e pronti a trasfigurarsi. Talvolta, infatti, salmodiano cantando. Fingono di cantare senza essere visibili e citano i detti delle Scritture. 2. Accade che quando noi leggiamo essi producono quasi un suono, come se leggessero ciò che noi stiamo leggendo; e mentre dormiamo ci spingono a pregare, e fanno ciò continuamente senza quasi permetterci di dormire. 3. Spesso si trasformano in eremiti, e sembrano parlare come persone devote e timorate, per sedurre con un aspetto simile al nostro e trascinare dove vogliono coloro che hanno sedotto. 4. Ma non bisogna prestar loro attenzione, neanche se tentano di persuadervi a non mangiare o se vi rimproverano per cose delle quali furono una volta, con noi, unici testimoni. Non fanno questo per amore della religione e della verità, ma piuttosto mirano a far cadere i semplici e a rendere senza profitto l'ascesi. 5. Essi vogliono produrre negli uomini una nausea, affinché reputino troppo grave la vita solitaria e vengano impediti di vivere combattendo i demoni.

26, 1. Propheta itaque a Domino missus plangebat huiusmodi dicens: "Vae qui potat proximum suum aversione turbata". Tales enim affectiones et recordationes avertere consuerunt a via quae ducit ad virtutem reli-
5 gionis. 2. Dominus autem per semetipsum verum dicentes daemones tacere iubebat cum correptione. Verum enim dicebant: "Tu es Filius Dei". 3. Verumtamen tacere illos iubebat ne aliquando cum ipsa veritate et propriam malitiam seminent et ut [in] nobis talem de-
10 monstret consuetudinem, non adtendere huiusmodi et expectare eos quasi verum dicentes. 4. Incongruum est enim habentes nos Scripturas et libertatem nobis datam a Salvatore doceri nos a diabolo, ab eo qui suum ordinem non servavit, sed alia pro alia sapivit. 5. Prop-
15 ter hoc et loquentem Scripturarum sermones prohibuit Dominus dicens: "Peccatori autem dixit Deus: ut quid exponis iustificationes meas et assumis testamentum meum per os tuum?". 6. Ista enim omnia loquuntur et faciunt et commovent et simulantur et turbant ad seductio-
20 nem simplicium. Nam et sonus et plausum et risum isti faciunt, et sibilant. Cum autem non adtenderit illis, incipiunt plorare et plangere quasi victi.

27, 1. Dominus itaque noster ut Deus oppilabat os hominum malorum et daemonum. Nos autem oportet edoctos a sanctis imitari vitam sanctorum. 2. Nam illi talia videntes dicebant: "Cum asteterit peccator in
5 conspectu meo, insurdabar et humiliabar et tacebam a

26, 2. *potat* g: *putant* M 7. *dicebant* g: *-bat* M 9. *propriam malitiam* g: *-a -a* M | [*in*] *nobis* h: *in nubibus* M | *talem* g: *-ent* M 9-10. *demonstret* g: *-ent* M 12. *et libertatem* g: *sed libertatem* M 13. *datam* g: *-a* M | *doceri* g: *-re* M 15. *Scripturarum* g: *-am* M 16. *dixit* g: *-i* M 19-20. *seductionem* g: *-e* M
27, 1. *os* g: *hos* M 3. *edoctos* h: *et doctos* M | *vitam* g: *-u* M

26, 1. Per questo il Profeta mandato dal Signore compiangeva tali esseri dicendo: "Guai a colui che dà da bere al suo prossimo l'allontanamento e la confusione". Infatti, tali attività e pensieri allontanano di solito dalla via che conduce alla virtú religiosa. 2. Il Signore manifestatosi in persona faceva tacere e biasimava i demoni, che pure dicevano la verità. In effetti dicevano il vero: "Tu sei il figlio di Dio". 3. Purtuttavia li faceva tacere, perché insieme alla verità non seminassero anche la loro malizia e per additare a noi la giusta abitudine: non prestare attenzione a simili creature né guardare a loro come se potessero dire la verità. 4. Noi abbiamo le Scritture e la libertà donataci dal Salvatore: è dunque assurdo lasciarci istruire dal diavolo, da colui che non si tenne all'ordine per lui fissato, ma passò dall'uno all'altro pensiero. 5. Per questo il Signore gli proibí di parlare, quando si mise a recitare passi della Scrittura, dicendo: "Disse Dio al peccatore: perché spieghi le mie leggi e ti appropri con la tua bocca delle mie Scritture?". 6. Dicono e fanno queste cose, e si agitano, e fingono e creano scompiglio per sedurre i semplici; fanno suoni e strepiti e risa, e sibilano. Quando però non li si ascolta, essi cominciano a lamentarsi e a piangere come se fossero vinti.

27, 1. Perciò nostro Signore, in quanto Dio, chiudeva la bocca degli uomini malvagi e dei demoni. Noi da parte nostra, istruiti dai santi, dobbiamo imitare la vita dei santi. 2. Vedendo queste cose, essi dicevano: "Quando il peccatore fu al mio cospetto, io diventai sordo, e mi umiliai e tacqui

26, 2-3. *Vae qui ... turbata* Habac. 2, 15 7. *Tu es filius Dei* Ev. Luc. 4, 41 13-4. *qui suum ordinem non servavit* cfr. Ep. Iud. 6 16-8. *Peccatori autem dixit ... per os tuum* Ps. 49, 16
27, 4-6. *Cum asteterit ... tacebam a bonis* Ps. 38, 2-3

bonis". 3. Et iterum: "Ego autem velut surdus non audiebam et quasi mutus non aperiens os suum, et factus sum quasi homo non audiens". 4. Ergo et nos non audiamus eos quasi alienos a nobis neque oboediamus illis, etsi ad orationem nos excitaverint, etsi de ieiunio fuerint locuti. Propositum autem studium nostrum magis attendamus, et non ab ipsis seducimur qui cum dolo faciunt. 5. Neque timere eos oportet nos, <si visi fuerint> insilire in nobis aut mortem minati fuerint. Infirmi enim sunt et <nihil possunt> nisi tantum minari.

28, 1. Et iam quidem velut transitorie de hoc dixi. Et nunc itaque eadem dicere non pigritabor. Firma enim vobis erit commemoratio. Adveniente Domino cecidit inimicus et virtutes ipsius infirmatae sunt. 2. Et propter hoc, licet nihil possunt tyranni demergentes, post casum suum non acquiescit, et sermonibus tantum minatur. Hoc itaque unusquisque vestrum recordetur, et potest contemnere daemones. 3. Si enim corporibus essent legati ut nos, possibile erat dicere illos: "<...> invenire. Cum autem invenerimus illos, nocere illis possumus". 4. Et nos ipsi possumus abscondentes nos latere eos, claudentes [corda nostra] contra hos ostia. 5. Si autem non ita sunt ibi corporibus constituti talibus, sed etsi clausis ostiis introire possunt, et in aëre toto sunt ipsi et principes eorum primus diabolus, sunt autem et malevoli et ad nocendum parati, sicut dixit Salvator:

9. *audiamus* g: *habemus* M 11. *studium nostrum* h: *studio n(ost)ro* M 12. *seducimur* h: *deducimur* M 13-4. *<si visi fuerint>* h 14. *mortem* g: *-e* M 15. *<nihil possunt>* g

28, 4. *virtutes* g: *-e* M 5. *tyranni demergentes* h: *tyrannide mergente* M 6. *minatur* g: *miratur* M 9. *legati* Mbg: *ligati* h | *erat* g: *-ant* M 11. *eos* g: *nos* M 12. [*corda nostra*] h | *hos* h: *nos* M *eos* g | *ostia* g: *hostia* M 14. *in aere toto sunt* g: *inire possunt* M 15. *diabolus* g: *-o* M

lontano dai buoni". 3. E ancora: "Come sordo non ascoltai e come muto non aprii bocca, e divenni come un uomo che non sente". 4. Noi dunque non dobbiamo ascoltarli poiché ci sono estranei, né dobbiamo obbedire loro, anche se < ci spingono a pregare, anche se parlano di digiuno. Concentriamoci maggiormente sull'ascesi che ci siamo proposta, e non lasciamoci sedurre da chi opera con l'inganno. 5. Non dobbiamo temerli, ‹anche se sembrano› assalirci o se minacciano la morte. Sono deboli, e ‹niente possono› se non limitarsi a minacciare.

28, 1. Ho già parlato brevemente di questo. E ora non tarderò a dire le stesse cose. Cosí ne avrete un ricordo ben fermo. All'arrivo del Signore, il nemico cadde e le sue facoltà s'indebolirono. 2. Ecco perché – quantunque i tiranni che crollano non abbiano piú alcun potere – dopo essere caduto il demonio non sta fermo, e seguita a minacciare, anche se soltanto a parole. Ognuno di voi si ricordi dunque di questo, e potrà disprezzare i demoni. 3. Se come noi fossero stati legati a dei corpi avrebbero potuto dire: "‹Non abbiamo› trovato ‹gli uomini nascosti›. Quando li troveremo, potremo far loro del male". 4. E anche noi, in tal caso, potremmo sfuggire loro nascondendoci e chiudendo loro le porte. 5. Poiché invece non possiedono simili corpi, ma possono entrare anche a porte chiuse, e sia essi che il loro primo capo, il diavolo, si trovano dappertutto nell'aria: poiché sono amanti del male e pronti a farlo, come disse il Salvatore: "Fin dal

6-8. *Ego autem velut surdus ... homo non audiens* Ps. 37, 14-15

"Ab initio homicida est malitiae pater, diabolus", vivimus nunc autem nos et magis contraria est illis conversatio nostra, apparet illos ‹... illos› a malefaciendo, neque amicos suos vident nos ut parcant nobis, neque benevoli sunt ut corrigant, sed magis sunt nequam et in nihilo sunt diligentes et instantissimi nisi ad nocendum diligentes virtutem et Dei culturam. 6. Eo quod non possunt autem, nihil faciunt nisi tantum minantur. Si enim possent, non tardabant, sed continuo operabant malum, et maxime adversus nos. Ad hoc enim habent paratam voluntatem, quia ecce nos congregati adversus illos loquimur, et sciunt quia proficientibus nobis ipsi infirmantur. 7. Si ergo habuissent potestatem, neminem nostrum christianorum permittebant vivere. Scriptum est enim: "Abominatio impii Dei cultura". 8. Quia autem nihil possunt, propter hoc magis se percutiunt, quia et de quibus minantur perficere non possunt. Proinde et hoc recordari oportet ut non timeamus eos: si possibile esset illis quicquid volunt, non veniebant cum multitudinem, neque faciebant phantasias, neque transfigurantes se veniebant ad hominem, sed sufficiebat et unum tantum venire et facere quod posset et ut vult, maxime quia qui potestatem habet, non cum phantasia interficit neque cum turba intimidat, sed continuo ut vult utitur potestatem. 9. Sed daemones, quia nihil possunt, ludent velut in scena mutantes figuras, intimidantes pueros turbarum phantasia et transfigurationibus. Ex quibus magis contemni debent quasi infirmi. 10. Nam verus angelus a Domino missus ad Assyrios non indiguit turba neque

17-8. *vivimus* g: *-emus* M 19. ‹*...illos*› g 21. *corrigant*: *corrigant se* M 23. *culturam* g: *-a* M 24. *si* g: *sic* M 31. *quia* g: *quam* M 33. *proinde* g: *propter inde* M 34. *recordari* g: *-re* M | *esset* g: *esse* M

principio è omicida il padre della malizia, il diavolo"; poiché inoltre noi continuiamo a vivere e per di piú la nostra maniera di vita è contraria alla loro, è chiaro che essi ‹non possono far nulla. Infatti né il luogo impedisce loro› di fare del male, né vedono in noi degli amici, cosí da volerci risparmiare, né amano il bene cosí da correggerci; sono invece malvagi e si preoccupano e insistono soltanto a far male a coloro che amano la virtú e il servizio di Dio. 6. Poiché non possono far nulla, si limitano a minacciare. Se potessero fare qualcosa, non indugerebbero, ma subito farebbero del male, e specialmente contro di noi. A questo la loro volontà è ben disposta, perché ecco, noi ci siamo radunati a parlare contro di loro, ed essi sanno bene che s'indeboliscono quando noi progrediamo. 7. Se potessero fare qualcosa, non permetterebbero di vivere a nessuno di noi cristiani. È scritto infatti: "Il servizio di Dio è abominazione per l'empio". 8. Giacché sono impotenti e non possono compiere le loro minacce, tanto piú aspramente si percuotono. Bisogna ricordarsi anche di questo per non temerli: se fosse loro possibile fare quello che vogliono, non verrebbero in molti, né produrrebbero immagini, né apparirebbero agli uomini trasfigurandosi, ma basterebbe che uno solo venisse e facesse ciò che può e vuol fare, soprattutto perché chi può non cerca di uccidere con le immagini né impaurisce con una moltitudine, ma subito usa la sua forza come vuole. 9. Ma i demoni, non potendo far nulla, giocano mutando aspetto come sul palcoscenico: spaventano i bambini con immagini di folle in tumulto e con trasfigurazioni. Per questo vanno disprezzati, in quanto privi di forza. 10. Il vero angelo inviato dal Signore agli Assiri non ebbe bisogno di moltitudini né d'im-

28, 17. *Ab initio ... diabolus* Ev. Io. 8, 44 31. *Abominatio impii Dei cultura* cfr. Eccli. 1, 26

phantasia, non sonu, non plausu, sed cum silentio usus est potestatem et continuo interfecit centum octuaginta quinque hominum. Daemones autem, quia nihil possunt, vel phantasmatibus intimidant.

29, 1. Si quis autem ea quae contigerunt Iob recordans dicat: "Quare ergo exiens diabolus omnia quae adversus ipsum cogitavit fecit et facultates abstulit ab ipsum, filios autem interfecit et percussit eum vulnere magno?", scire debet huiusmodi iterum quia non diaboli erat fortitudo, nec ipse valebat, sed Deus qui tradidit illi Iob in temptationem. 2. Nam quasi inpotens perficere quod volebat, postulabat adversus eum et accipiens potestatem fecit. 3. Unde magis ex hoc ipso pro nihilo deputandus est inimicus quia, licet volebat, tamen nec adversus unum iustum hominem valuit. Si enim valuisset, non postulasset. Postulans autem et semel et bis videtur esse infirmus, inpotens in omnibus. 4. Et postea omnia non sine turbore et sono et turbarum praesentia perfecit, quod illi permissum erat ad probationem iusti. Et quid mirum est si adversus Iob non valuit, quando nec adversus pecora ipsius, nisi Dominus permisisset. 5. <Sed> nec adversus porcos habet potestatem. Rogabant enim Dominum, ut scriptum est in evangelio, dicentes: "Permitte nos vel in porcos ire". Si autem porcorum <non> habent potestatem, multo magis nec hominum, qui ad imaginem Dei facti sunt.

29, 3. *cogitavit* g: *cogitabit* M | *ipsum* h: *ipsis*, corr. ex *ipso* M *ipso* g 4. *filios* g: *-us* M | *eum* g: *cum* M 5. *debet* g: *-es* M 7. *temptationem* g: *-e* M 12. *postulans* g: *postulasse* M 15. *ad probationem* g: *approbationem* M 17. *<sed>* g 18. *rogabant* g: *-bat* M 19. *dicentes* g: *-em* M 20. *porcorum <non>* h: *porcorum* M

magini, non di suoni non di strepiti, ma in silenzio usò la sua forza ed uccise subito centoottantacinquemila uomini. I demoni, poiché non hanno forza alcuna, cercano di spaventare almeno con le immagini.

29, 1. Se qualcuno, ricordando ciò che capitò a Giobbe, dicesse: "Perché mai, allora, il diavolo andando via fece tutto quello che aveva pensato contro Giobbe, gli tolse ogni avere, poi uccise i figli e lo percosse con una grave ferita?", ancora una volta deve sapere che non era la forza del diavolo – il quale non era potente – ma Dio, che consegnò Giobbe a lui perché lo tentasse. 2. Non potendo compiere quello che voleva, il diavolo chiedeva infatti di agire contro di lui, e ricevuto il potere agí. 3. Per questo, dunque, tanto piú si deve disprezzare il nemico, perché, pur volendo, non poté fare nulla nemmeno contro un solo uomo giusto. Se avesse potuto, non avrebbe pregato. Proprio perché pregò, e non una sola volta, risulta che era debole e del tutto impotente. 4. Poi agí non senza confusione e rumore e presenza di turbe tumultuose, cose che gli erano state consentite per mettere alla prova il giusto. E perché ci dobbiamo meravigliare se non riuscí a nulla contro Giobbe, quando non avrebbe fatto nulla nemmeno contro il suo bestiame, se il Signore non glielo avesse permesso? 5. <Ma> non ha potere neanche sui porci. Com'è scritto nel vangelo, i demoni pregarono il Signore dicendo: "Permettici almeno di entrare nei porci". Ora se <non> hanno alcun potere sui porci, a maggior ragione non lo hanno sugli uomini, che sono stati fatti ad immagine di Dio.

47-8. *interfecit centum ... hominum* cfr. 4 Reg. 19, 35
29, 1-4. *Iob ... vulnere magno?* cfr. Iob 1, 12 sgg.; 2, 7 19-20. *Permitte nos vel in porcos ire* cfr. Ev. Matth. 8, 31; Ev. Luc. 8, 32 21-2. *ad imaginem Dei facti* cfr. Gen. 1, 26 sg.; 5, 1; 9, 6

30, 1. Ergo Deus solus debet timeri. Hii autem contemnendi sunt et ex toto abiciendi, et multo magis quando ista faciunt extendamus nos adversus eos studium religionis. 2. Vita enim recta et fides in Domino per Iesum Christum et Spiritum Sanctum pro magno scuto sunt adversus eos. Nam studentium secundum Deum <timent> ieiunium, vigilias, orationes, lenitatem, mansuetudinem, simplicitatem, quando sine fictione, quando cupiditatem pecuniarum non habent, cum humilitate sensus, quando pauperes amant, quando misericordiam diligunt, quando ira ad illos non accedit, et ante omnia habent Christi culturam. 3. Propterea enim omnia adversa faciunt daemones circa fideles ut sic possint eos evertere et non habent potestatem, et non habent qui se conculcent. Sciunt enim gratiam Dei datam fidelibus adversum se a Dominum dicentem: "Ecce ego dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones et super omnem virtutem inimici".

31, 1. Si ergo finxerint se futura praedicare, non ad nos pertineat. Saepius enim ante dies dicunt futuros post dies fratres, et veniunt. Fingunt autem hoc, non quia curam habent audientium, sed ad hoc faciunt ut, cum viderint eos credere sibi, de cetero habentes eos subiectos, perdant eos. 2. Unde non oportet adtendere eos, sed magis dicentes eos repellere oportet, quia non est nobis opus praescientia ipsorum. <Quid enim mirum> si teneriora corpora habentes daemones incorporatione

30, 1. *timeri* g: *-re* M 4. *vita* g: *via* M 5. *magno* g: *magnum* M | *scuto* g: *scito* M 7. *<timent>* g 11. *accedit* g: *-dunt* M 13. *fideles* g: *fides* M 16. *Dominum dicentem* h: *-o -em* M
31, 1. *finxerint* g: *fincxerit* M 5. *credere sibi* h: *credere sive* M 7. *dicentes* g: *discentes* M 8. *praescientia* g: *presentia* M | *<quid enim mirum>* h

30, 1. Perciò soltanto Dio va temuto. I demoni invece devono essere disprezzati e interamente ripudiati; e quando fanno questo, noi dobbiamo intensificare contro di loro la nostra ascesi. 2. La retta vita e la fede nel Signore tramite Gesú Cristo e lo Spirito Santo sono un grande scudo contro di loro. Degli asceti, essi ‹temono› i digiuni, le veglie, le preghiere, la mitezza, la mansuetudine, la semplicità, la mancanza di finzione, il fatto che non desiderano il denaro, l'umiltà dei sentimenti, l'amore per i poveri, le opere di misericordia, l'inaccessibilità all'ira, e soprattutto la venerazione per Cristo. 3. Per questo i demoni si accaniscono in tutti i modi sui fedeli, per riuscire cosí a farli cadere, e per non essere calpestati dai loro piedi. Sanno infatti che ai fedeli è stata concessa contro i demoni una grazia dal Signore, il quale disse: "Ecco, io ho dato il potere di calpestare i serpenti e gli scorpioni e ogni forza dell'avversario".

31, 1. Se fingono di predire il futuro, non deve riguardarci. Spesso alcuni giorni prima dicono che alcuni giorni dopo giungeranno dei confratelli, e questi arrivano. Escogitano ciò non perché abbiano cura di coloro che li ascoltano, ma per portarli alla perdizione quando vedono che essi credono in loro e li tengono soggiogati. 2. Non bisogna quindi ascoltarli, ma piuttosto respingerli mentre parlano, giacché a noi non occorre la loro conoscenza del futuro. ‹Che motivo c'è di meravigliarsi› se i demoni, avendo corpi piú tenui del rivestimento corporeo degli uomini, dopo aver visto delle per- <

30, 16-8. *Ecce ego dedi ... virtutem inimici* Ev. Luc. 10, 19

hominum, videntes eos qui incipiunt ambulare, cursu et levitate corporis antecedentes nuntiant hoc? 3. Et equo quis sedens, <antecedens> ei qui pedibus ambulat nuntiat eventura. Unde nec in hoc oportet mirari de illis. Aliquid enim adhuc non factum praescire non possunt. Deus est enim solus qui scit omnia antequam fiant. 4. Hii autem ut fures quae vident adtendunt et nuntiant. Quantis modo nuntiant nostra. Convenientes et quomodo adversus eos <nos> annuntiant, antequam eat a nobis aliquis et indicet! 5. Hoc autem potest facere et puer velox in currendo, antecedendo tarde ambulantem. Quod autem dico, tale autem est: si quis coeperit ambulare per Thebaïda, videntes hunc ambulantem, praecurrunt antequam veniat, et praenuntiant eum futurum. Antequam autem disponat ambulare, nesciunt. 6. Et contigit secundum nuntium eorum eum venire post dies. Saepius vero propter aliquam necessitatem reversi sunt de via quos nuntiaverant venturos, et inventi sunt mendaces.

32, 1. Taliter et <de> aqua fluvii contigit eos saepius verum fari. [videntur] Videntes enim pluvias multas factas in terra Aethiopiae, scientes quia ex ipsis pluviis abundantia fluminis fit, antequam aqua venit in Aegypto, antecedentes dicunt aquam futuram. 2. Hoc autem fecissent homines, si tantam in currendo habuissent virtutem ut ipsi. Sicut speculator sancti David ascendit in excelso, et prior statim vidit venientem nuntium ab eo

11. *equo* g: *aequo* M 12. *quis* g: *qui* M | *<antecedens>* h | *ei qui* h: *et qui* M 17. *convenientes* h: *-iemus* M 18. *eos <nos>* h: *bos* M 19. *et puer* g: *ut puer* M 21-2. *Thebaïda* M: *-am* h 23. *autem* g: *ante* M 27. *nuntiaverant* g: *-verat* M
32, 1-2. *<de>* ... [*videntur*] Halkin, Analecta Bolland. 59, 1941, p. 311 2. *verum* h: *-a* M 3. *pluviis* Mb: *fluviis* h 5. *aquam futuram* g: *-a -a* M 6. *tantam* g: *-a* M

sone che si mettono in viaggio, le precedono grazie alla corsa e alla leggerezza del corpo, e ne danno notizia? 3. Anche un uomo a cavallo, ‹precedendo› colui che viaggia a piedi, è in grado di annunziare ciò che avverrà. Perciò nemmeno in questo bisogna ammirarli. Essi non possono sapere le cose che non sono ancora avvenute. Soltanto Dio conosce ogni cosa prima che avvenga. 4. Come dei ladri, invece, i demoni stanno attenti a quello che vedono e lo annunziano. A quante persone annunziano solo ciò che facciamo, per esempio che noi ci riuniamo e che parliamo contro di loro, prima che qualcuno esca dalla nostra riunione e possa svelarla! 5. Potrebbe far questo anche un fanciullo veloce nella corsa, che supera chi cammina adagio. Ciò che intendo dire si può spiegare cosí: se qualcuno si mette in viaggio a piedi per la Tebaide, quando lo vedono camminare corrono a precedere il suo arrivo, e preannunciano che sta per giungere. Ma prima che cominci a camminare, non sanno nulla. 6. Accade anche che una persona arrivi dopo alcuni giorni, come essi hanno annunziato. Abbastanza spesso, però, coloro di cui avevano annunziato l'arrivo ritornano indietro per qualche causa, e cosí essi si rivelano menzogneri.

32, 1. Accade spesso che annunziano la verità anche ‹intorno› all'acqua del fiume. Quando vedono che stanno cadendo molte piogge nella terra di Etiopia, sapendo che da queste piogge dipende l'abbondanza del Nilo, precorrendo il movimento dell'acqua verso l'Egitto, annunziano che vi sarà la piena. 2. Questo l'avrebbero potuto fare anche gli uomini, se avessero potuto correre quanto loro. Come la vedetta del santo David salí in alto e vide arrivare il messaggero

31, 15. *Deus ... antequam fiant* cfr. Dan. 13, 42
32, 7. *speculator sancti David* cfr. 2 Reg. 18, 24

qui <in> inferioribus partibus erat constitutus, ita et
10 isti. 3. Nam et ipse nuntius currens indicare [antecedere] ante ceteros, nonne gesta antecessit nuntiare, aut non gesta? Utique, iam praefecta. Sic et hii magis eligunt sibi laborem antecedendo tantum ut credentes sibi seducant. 4. Si autem Dei providentia et dispositio ali-
15 quid de aqua fluminis cogitaverit quam viderunt et annuntiaverunt venturam, aut de his qui ambulabant, inventi sunt mendaces daemones et seducti sunt et erraverunt hii qui adtenderunt sermonibus quasi viri sancti annuntiarent lucem, licet daemonia.

33, 1. Sic constare potuerunt ad tempus paganorum divinationes, et sic seducti sunt ab ipsis aliquoties, sed iam sedatus est error. Venit enim Dominus qui cum ipsa astutia et [in] ipsos daemones vacuavit. 2. Nihil itaque
5 sciunt <de> se, sed quasi fures, quae vident apud alios, deferunt quasi commissores, et magis aestimatores sunt quam praescientes. Unde etsi aliquando verum dixerint de [ser] talibus nemo miretur de ipsis. 3. Nam et medici experimentum infirmitatum habentes, si viderint eam
10 aegritudinem in illis esse quae in illos aliquando constituta mortem aut alium casum operata est, aestimantes de consuetudinem, futura praedicunt, et fit saepius secundum dictum eorum. 4. Et gubernator iterum et agricolae de consuetudine, videntes statum aëris, praedicant fu-
15 turam tempestatem, et non pro hoc potest quis aestimare

9. ⟨*in*⟩ *inferioribus* g: *interioribus* M 11. *gesta* g: *-as* M 12. *non gesta* g: *coniesta* M 13. *laborem* g: *-e* M 16. *venturam* g: *-a* M 19. *licet daemonia* h: *licet* [de] *omina* M
33, 2. *divinationes* h: *-is* M 3. *ipsa* g: *ipsi* M 4. [*in*] h | *vacuavit* h: *vacabit* M 5. <*de*> h 7. *verum* g: *virum* M 9. *habentes* g: *-is* M 11. *mortem* g: *-e* M | *aestimantes* g: *extimantes* M 14. *statum* g: *-tim* M 14-5. *futuram tempestatem* g: *-a -e* M 15. *aestimare* g: *extimare* M

prima di chi era rimasto <in> basso, cosí fanno essi. 3. E il messaggero che corse innanzi agli altri per dare la notizia, li precedette per annunziare cose avvenute o cose non avvenute? Di certo, narrò cose già avvenute. Cosí essi si assumono la fatica di correre innanzi agli eventi soltanto per sedurre chi confida in loro. 4. Ma se la Provvidenza, a proposito dell'acqua del fiume o di chi camminava, ha disposto altrimenti da come avevano visto e annunziato i demoni, essi si rivelano menzogneri; e coloro che hanno dato ascolto ai loro discorsi, come se dei santi uomini annunziassero loro la luce, vengono sedotti ed errano.

33, 1. Cosí poterono esistere per un certo tempo gli oracoli dei pagani, e cosí essi vennero sovente sedotti, ma ormai l'errore è vinto. Venne il Signore, che annientò insieme a queste astuzie anche i demoni. 2. Non sanno nulla <da> soli, ma, simili a ladri, ciò che hanno veduto presso altri, lo riferiscono come se fosse opera loro, e, invece di possedere la prescienza, fanno soltanto delle congetture. Perciò, anche se talvolta dicono la verità su queste cose, nessuno deve meravigliarsene. 3. Anche i medici che hanno raccolto esperienze sulle malattie, se in certuni vedono la stessa malattia che, presente in altri, ha causato la morte o altri effetti, congetturando in base alla consuetudine delle cose predicono il futuro, e spesso quello che essi dicono avviene. 4. Per fare un altro esempio, anche il pilota di una nave e gli agricoltori, quando vedono lo stato del cielo, secondo la consuetudine delle cose predicono la tempesta; e nessuno può pen-

quia ut divini dixerunt, sed consuetudine, experimento. 5. Unde et daemones si aestimantes aliquid tale praedixerint, nemo miretur de ipsis, nec adtendat eos. Quid enim prodest audientibus <...> si audiant daemones, licet vera sint, aut haec scientia qualem virtutem operatur, aut quales indicat mores bonos? 6. Nemo enim nostrum iudicari habet quia non scit, neque beatus appellari habet quia <di>dicit talia aut novit, sed in his unusquisque habet iudicium, si fidem servavit, si mandata custodivit.

34, 1. Unde non oportet satagere, studere et laborare ut praescientiam habeamus, sed ut Deo bene placeamus. Et orationes habeamus ad Dominum ut non praescientiam nobis det, neque studii laboris nostri promercedem hanc petamus, sed ut Dominus cooperarius sit noster adversus diabolum. 2. Si autem et hoc pertinet ad nos, ut et scientiam habeamus, emundemus mentem nostram. Credo enim quia animam undique emundatam et proprietate sua constitutam videre amplius a quo daemones vident. 3. Huiusmodi enim animam, habebit Dominum revelantem illi, quomodo anima Elisaei videbat actus Giezi de longe et virtutes quae circa illam erant custodientes eam.

35, 1. Cum ergo venerint ad vos nocte, et voluerint dicere vobis futura, aut dixerint: "Nos sumus angeli",

16. *dixerunt* g: *-erint* M 17. *aestimantes* g: *extimantes* M 19. <...> b | *licet* g: *-ent* M 20. *operatur* g: *-entur* M 21. *indicat* g: *-ant* M 22. *iudicari habet* g: *indicare habent* M | *quia* g: *qui* M 23. *<di>dicit* g: *dicit* M 24. *servavit* g: *servabit* M

34, 2. *praescientiam* h: *-a* M 4. *laboris* g: *adloris* M 8. *animam* h: *-a* M | *emundatam* h: *murmuratam* M 11. *revelantem* g: *-e* M | *videbat* g: *-bant* M 12. *illam* g: *-a* M 13. *eam* g: *ea* M

sare per questo che essi abbiano parlato come indovini, ma solo grazie alla consuetudine e all'esperienza. 5. Perciò se i demoni, congetturando, predicono qualcosa di simile nessuno deve meravigliarsi e prestare loro attenzione. Quale giovamento si può trarre dall'ascoltare i demoni, <...> anche se dicono cose vere, e questa conoscenza quale virtú produce, o di quali buoni costumi è indizio? 6. Nessuno di noi verrà giudicato perché non sa, né verrà detto beato perché ha appreso e conosce certe cose, ma in questo ognuno di noi viene giudicato: se ha custodito la fede, se ha osservato i comandamenti.

34, 1. Dobbiamo quindi adoperarci e travagliarci a praticare l'ascesi non già per conoscere il futuro, ma per piacere a Dio. Preghiamo il Signore, ma non perché ci dia la divinazione, e non chiediamo questa come premio per le nostre fatiche ascetiche; preghiamo piuttosto che il Signore sia nostro coadiutore contro il diavolo. 2. Se invece si addice a noi possedere anche la conoscenza, purifichiamo la nostra mente. Credo infatti che l'anima interamente purificata e restituita alla sua natura, veda piú lontano di quanto vedono i demoni. 3. Un'anima come questa avrà nel Signore colui che le rivelerà gli avvenimenti, come l'anima di Eliseo vedeva da lontano le azioni di Ghehazi e le potenze che le stavano intorno custodendola.

35, 1. Quando vengono da voi di notte e vogliono rivelarvi il futuro o dicono: "Noi siamo angeli", non ascoltateli.

33, 24. *si fidem servavit* cfr. 2 Ep. Ti. 4, 7 24. *si mandata custodivit* cfr. 1 Ep. Ti. 6, 14
34, 11-2. *videbat actus Giezi de longe* cfr. 4 Reg. 5, 26 12. *virtutes quae circa illam erant* cfr. 4 Reg. 6, 17
35, 2. *sumus angeli* cfr. 2 Ep. Cor. 11, 14

nolite adtendere illis. Mentiuntur enim. Et si laudaverint studium vestrum et beatos vos dixerint, nolite eis respondere, nec animos advertatis eis. 2. Magis autem signate vos et domum, et orate, et videbitis quia non habent apparere. [et] Timidi enim sunt et valde timidi. 3. Timent enim dominici signum crucis, quia in eo eos expoliavit et triumphavit de ipsis Salvator. Si autem inpudenter steterint saltantes et varias facientes phantasias, nolite trepidare neque succumbere, nec adtendatis eis quasi bonis. 4. Distantiam enim adventus malorum et bonorum possibile est scire, Domino praestante. Sanctorum enim adventus et visus non est turbatus. Scriptum est enim quia: "Non contendet, neque clamabit, neque audiet quis vocem eius", sed adventus huiusmodi cum patientia et lenitate fit, in tantum ut continuo appareat gaudium et exultatio et fiducia in animo. 5. Est enim cum ipsis Dominus qui est gaudium nostrum, et Filius qui est virtus Patris. Cogitationes incipiunt sine turbore et fluctu permanere, sic ut ipsa anima per semetipsam inluminata videre praesentes qui ei apparuerint. Statim enim <desiderium> rerum divinarum et futurorum bonorum subintrat, et iam illa vult adhaerere eis et ire cum ipsis. 6. Si autem ut homines bonorum visiones timuerint, auferent timorem ipsi boni propter dilectionem, ut fecit Gabriel Zachariae, et angelus qui apparuit in monumento mulieribus, et ille qui apparuit pastoribus dicens: "Nolite timere". 7. Est autem sanctorum angelorum timor non trepidatio animae, sed magis hoc fit in animo quia agnoscit praesentiam meliorum a se.

35, 4. *beatos* g: *vexatos* M 7. *apparere.* [*et*] g: *apparere* M 13. *praestante* g: *preste* M 15. *contendet* g: *-it* M | *clamabit* g: *-vit* M 18. *est enim* g: *et enim* M 21. *semetipsam* g: *-a* M 23. *<desiderium>* g 31. *praesentiam* g: *presentia* M

Mentono. E se lodano la vostra vita ascetica e vi chiamano beati, non rispondete loro e non rivolgete loro la mente. 2. Piuttosto segnate con il segno della croce voi e la vostra casa, e pregate, e vedrete che essi scompariranno. Infatti sono timorosi, e anche molto timorosi. 3. Temono il segno della croce del Signore, giacché per mezzo di esso il Salvatore li spogliò e trionfò su di loro. Se invece rimangono impudentemente, ballando e producendo fantasmagorie di immagini, non tremate e non cedete, né ascoltateli come se fossero angeli buoni. 4. Con l'aiuto del Signore, è possibile imparare a distinguere l'avvicinarsi degli esseri buoni e dei malvagi. L'arrivo e la visione dei santi non causano turbamento. Sta scritto: "Non muoverà contesa, non griderà, e nessuno udirà la sua voce". Il loro arrivo avviene nella serenità e nella calma, cosí che nell'animo appaiono subito la gioia e l'esultanza e la fiducia. 5. Con loro è il Signore, nostra gioia, e il Figlio che è la potenza del padre. I pensieri cominciano a liberarsi dalle agitazioni e dalle fluttuazioni, di modo che l'anima illuminata di luce interiore contempla coloro che le appaiono. Subito subentra ‹il desiderio› delle cose divine e dei beni futuri, e ormai l'anima vuole unirsi a loro ed andare via con loro. 6. Se invece, per umana fragilità, alcuni temono le apparizioni degli esseri buoni, costoro tolgono ogni paura con il loro amore, come fece Gabriele con Zaccaria, e l'angelo che apparve nel sepolcro alle donne, e l'altro che apparve ai pastori dicendo: "Non temete". 7. Il timore degli angeli santi non è una trepidazione dell'anima, ma nell'anima avviene piuttosto ch'essa riconosce la presenza di esseri migliori di lei.

8-9. *expoliavit et triumphavit de ipsis Salvator* cfr. Ep. Col. 2, 15 15-6. *Non contendet ... vocem eius* Ev. Matth. 12, 19; cfr. Is. 42, 2 27. *ut fecit Gabriel Zachariae* cfr. Ev. Luc. 1, 13 27-8. *qui apparuit in monumento mulieribus* cfr. Ev. Matth. 28, 5 29. *Nolite timere* Ev. Luc. 2, 10

36, 1. Malorum autem concursus et phantasia turbata est cum sono et clamore et turbore, quomodo fit puerorum indisciplinatum lusum aut quomodo motus latronum. 2. Unde statim fit trepidatio animae, turbor, cogitationes sine ordine, tristitia, odium circa studentes in bono, acedia, commemorationes domesticorum, mortis timor, et deinceps concupiscentia malorum, defectio circa virtutem et morum <in>stabilitas. 3. Cum ergo videntes aliquid timueritis, si statim quidem timor ablatus fuerit, et pro timore illo factum fuerit gaudium inenarrabile, et animi laetitia cum fiducia et resumptio et cogitationes cum ordinatione fuerint, et cetera quae dixi: virtus et dilectio in Deo, fidite et orate. 4. Animi enim status in bono et gaudium indicat sanctitatem praesentis. Sic Abraham timente Dominum exultavit, et Iohannes, post vocem Mariae quae Dominum peperit, gestavit in exultatione. 5. Si autem apparentibus aliquibus turbor faciat, et sonus deforis, et phantasia mundualis, et mortis minae, et quae praedixi, scitote quoniam malorum adventus est.

37, 1. Et hoc enim sit vobis in indicium: quando perseveraverit anima in trepidatione, mali praesentes sunt et inimici. Non enim norunt auferre ab huiusmodi hominibus trepidationem daemones, ut fecit magnus angelus <Mariae et> Zachariae, et ille a mulieribus in monumento. 2. Sed magis, cum vident trepidantes augent phantasias, ut maxime illos intimident, et de cetero insi-

36, 1. *concursus* g: *conversus* M 6. *commemorationes* h: *-e* M 8. *<in>stabilitas* g: *st.* M 15. *timente Dominum* h: *timente d(omi)no* M *videns Dominum* g 19. *quoniam* h: $\overline{qm}$ M
37, 1. *indicium* h: *iudicium* M 3. *auferre* g: *auferri* M 4. *trepidationem* g: *-e* M 5. *< Mariae et>* g 6. *trepidantes* g: *-e* M

36, 1. L'irruzione e le immagini turbate degli esseri malvagi avvengono con suono e clamore e agitazione, cosí come avviene nei giochi indisciplinati dei fanciulli o negli assalti dei predoni. 2. Subentrano allora subito la trepidazione dell'anima, l'agitazione, i pensieri senz'ordine, la tristezza, l'odio contro gli asceti, il torpore, i ricordi dei familiari, il timore della morte, e inoltre il desiderio del male, l'affievolirsi dell'esercizio della virtú e l'‹in›stabilità nei costumi. 3. Dunque, se vedete qualcosa e provate timore, ma subito dopo il timore scompare, e in luogo del timore vi riempiono una gioia inenarrabile e la letizia dell'animo, la fiduciosa fermezza, la salute ristabilita, i pensieri ordinati e le altre cose che ho detto: la virtú e l'amore di Dio: allora, abbiate fiducia e pregate. 4. L'animo che vive nel bene e la gioia indicano la santità di ciò che è presente. Cosí Abramo timoroso di Dio esultò vedendolo, e Giovanni, udita la voce di Maria che generò il Signore, si agitò per l'esultanza. 5. Se invece, quando si presentano certe visioni, si fanno vivi l'agitazione e il rumore esterno, e le immagini fallaci del mondo e le minacce della morte, e tutto ciò di cui ho parlato prima, sappiate che gli esseri malvagi sono arrivati.

37, 1. Questo sia per voi il segno di riconoscimento: quando l'anima continua a trepidare, gli esseri malvagi e ostili sono presenti. I demoni non intendono togliere il timore a questi uomini, come fece il grande Arcangelo ‹con Maria e› Zaccaria, o come tolse il timore alle donne l'altro angelo nel sepolcro. 2. Al contrario, quando vedono gli uomini in preda alla paura, essi aumentano le immagini, per impaurirli in

36, 15. *Abraham ... exultavit* cfr. Ev. Io. 8, 56 15-7. *Iohannes ... gestavit in exultatione* cfr. Ev. Luc. 1, 41
37, 4-5. *magnus ... Zachariae* cfr. Ev. Luc. 1, 13; 1, 29-30.

lientes irrideant eos dicentes: "Cadete, adorate nos". 3. Paganos itaque sic seduxerunt. Sic enim aestimati
10 sunt apud illos dii enim esse, licet mendaces. Nos autem non permisit Dominus seduci a diabolo, quando facientes eos tales phantasias corripit dicens: "Vade retro, Satana. Scriptum est enim: Dominum, Deum tuum adorabis, et ipsi soli servies". 4. Magis ergo astutus ille et ne-
15 quissimus contemnatur a nobis. Quod enim dixit Dominus, hoc pro nobis fecit, ut et a nobis daemones tales voces audientes retroeant propter Dominum qui corripit eos in huiusmodi vocibus.

38, 1. Non oportet tamen gloriari nec extolli cum expulerit quis daemones aut curationes fecerit, nec oportet mirari de eo qui daemonem eicit, pro nihilo autem habere eum qui daemonem non reppulit. 2. Singulorum
5 vero quis consideret studium deificum et zelo excitatus aut imitaretur aut corrigat se ut possit imitari. Signa enim facere non nostrum est, Salvatoris autem opus est. 3. Nam et discipulis dicebat: "Nolite gaudere quia daemones vobis subiecti sunt, sed quia nomina vestra scripta sunt
10 in caelo". Scribi enim nomina testimonium est virtutis nostrae deificae et vitae. Daemones autem pellere, Salvatoris est, qui dedit gratiam. 4. Unde his qui non in virtute deifica gloriabantur, sed in signis, dicentibus:

8. *cadete* Mb: *cadite* h 9. *aestimati* g: *extimati* M 11. *facientes* g: *-em* M 12. *tales* g: *-em* M | *Satana* g: *-as* M
38, 2. *curationes* g: *orationes* M 4. *qui* g: *quia* M | *daemonem* h: *doemone* M 6. *aut imitaretur* h: *ut emitteretur* M 10. *virtutis* g: *virtus* M 12. *unde* g: *ut de* M
13. *deifica* g: *-e* M

massimo grado e per deriderli dopo averli assaliti, dicendo: "Cadete in ginocchio e adorateci". 3. Cosí sedussero i pagani. Cosí presso di loro furono ritenuti dei, anche se menzogneri. Ma noi, il Signore non permette che siamo sedotti dal diavolo, quando condanna i demoni che producono queste immagini dicendo: "Indietro, Satana. È scritto: adorerai il Signore Dio tuo e servirai a lui solo". 4. Tanto piú, dunque, dobbiamo disprezzare questo essere astuto e malvagissimo. Quello che il Signore ha detto, l'ha fatto per noi, affinché i demoni udendo anche da noi queste parole tornino indietro, grazie al Signore che in queste parole li ha condannati.

38, 1. Non bisogna dunque vantarsi né esaltarsi quando si < è riusciti a scacciare i demoni o a curare certe malattie, né bisogna ammirare colui che espelle i demoni e ritenere niente chi non li respinse. 2. Bisogna considerare gli esercizi spirituali di ciascuno e, animati dallo zelo, o imitarli o correggersi per poterli imitare. Fare miracoli non è merito nostro, ma è proprio del Salvatore. 3. Infatti diceva ai discepoli: "Non rallegratevi perché i demoni vi sono soggetti, ma perché i vostri nomi sono scritti in cielo". Il fatto che i nomi siano scritti è testimonianza della nostra virtú spirituale e della nostra vita. Respingere i demoni è invece compito del Salvatore, che ci ha dato la grazia. 4. Perciò a coloro che non si vantavano della virtú spirituale, ma dei miracoli, e che

8. *cadete, adorate nos* cfr. Ev. Matth. 4, 9 12-4. *Vade retro ... servies* Ev. Matth. 4, 10; cfr. Deuter. 13, 4
38, 8-10. *Nolite gaudere ... in caelo* Ev. Luc. 10, 20

"Nonne in nomine tuo daemonia eicimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus?" respondit eis dicens: "Amen amen dico vobis, nescio vos". 5. Nescit enim Dominus vias impiorum. In totum autem, <ut> praediximus, orare oportet nos ut accipiamus gratiam discretionis spirituum, ut, sicut scriptum est, ut non omni spiritui credamus.

39, 1. Et volebam quidem tacere, et nihil ex me dicere, arbitrans sufficere ista quae dicta sunt. Sed ne putetis me ista simpliciter dicere et non experimentum habere me eorum, et vere credatis me ista narrare, propterea, licet ut stultus ero, tamen scit Dominus qui audit, mentis meae in hoc puritatem, quia non propter me dicturus sum, sed causam dilectionis vestrae ut provocem vos ad bonum. 2. Affectiones ergo daemonum quae sunt dico vobis. Quoties me beatum dixerunt, ego autem in nomine Domini maledixi eis. Quoties praedixerunt mihi de aqua fluminis, et ego dicebam ad eos: "Quid vobis de hoc pertinet?". 3. Venerunt minantes et circumdederunt me velut milites armati, et aliquoties cum equis, et iterum bestias et repentia impleverunt domum, et ego psallebam: "Isti in curribus, et isti in equis, nos autem in nomine Domini magnificabimur", et orationibus repulsi sunt illi a Domino. 4. Venerunt aliquando in tenebris, lucis habentes phantasias, et dicebant: "Venimus allucere tibi, Antoni", et ego claudens oculos orabam,

17. *autem, <ut>* g: *aut* M 19. *omni* g: *om(n)is* M
39, 3. *habere* g: *-erem* M 4. *et* h: *ut* M | *vere* h: *ver* M 6. *puritatem* g: *-e* M
8. *daemonum* g: *de vobis* M 13. *equis* g: *aequis* M 15. *equis* g: *aequis* M

dicevano: "Non abbiamo forse scacciato i demoni nel tuo nome, e non abbiamo compiuto nel tuo nome molti prodigi?", il Signore rispose: "In verità, in verità vi dico, non vi conosco". 5. Il Signore infatti non conosce le vie degli empi. Insomma, <come> abbiamo detto prima, dobbiamo pregare per ricevere la grazia di distinguere gli spiriti, in modo da non credere ad ogni spirito, cosí com'è scritto.

39, 1. Volevo tacere, e non dire nulla della mia esperienza, credendo che bastasse quello che avevo detto. Ma perché voi non pensiate che io parli ingenuamente e non abbia esperienza di simili cose, e crediate che io racconti cose vere, per questo io parlerò: anche se mi dimostrerò stolto, tuttavia il Signore che ascolta conosce in questo la purezza della mia mente, e sa che non mi accingo a parlare per me ma per amor vostro, per invogliarvi al bene. 2. Vi dirò dunque quali sono le attività dei demoni. Quante volte mi hanno chiamato beato, e io li ho maledetti in nome del Signore. Quante volte mi hanno predetto la piena del fiume, e io rispondevo loro: "Che cosa ve ne importa?". 3. Vennero minacciandomi e mi circondarono come soldati armati, e talvolta con cavalli, e di nuovo riempirono la casa di belve e di rettili; ed io cantavo il salmo: "Questi si esaltano con i carri, questi altri con i cavalli, noi invece ci esalteremo nel nome del Signore"; e con preghiere furono respinti dal Signore. 4. Vennero talvolta nelle tenebre, recando fantasmagorie di luce, e dissero: "Siamo venuti per farti lume, Antonio"; ed io chiusi gli occhi e pregai, e subito la luce degli

14-5. *Nonne ... virtutes multas fecimus?* cfr. Ev. Matth. 7, 22 15-6. *Amen ... nescio vos* Ev. Matth. 25, 12 16-7. *Nescit enim Dominus vias impiorum* cfr. Ps. 1, 6; Prov. 4, 19; 15, 9; Ierem. 12, 1 19. *ut, sicut scriptum est, ... credamus* cfr. 1 Ep. Io. 4, 1
39, 5. *licet ut stultus ero* 2 Ep. Cor. 12, 11 15-6. *Isti in curribus ... magnificabimur* Ps. 19, 8

20 et continuo extinguebatur lux impiorum. 5. Venerunt post menses quattuor psallentes et loquentes de Scripturis. "Ego autem quasi surdus non audiebam." Commoverunt aliquando mansionem. Ego autem orabam ut mens mea non moveretur. 6. Et post hoc iterum ve-
25 nientes quasi manibus plaudentes, sibilantes et saltantes, me autem orantem et postmodum iacentem solum et psallentem, statimque coeperunt plangere et plorare quasi victi. 7. Ego autem clarificavi Dominum qui destruxit et nundinavit audaciam et insaniam eorum.

40, 1. Visus est aliquando daemon autem altus valde, et ausus est dicere mihi: "Ego sum virtus Dei. Quid vis tibi donem?". 2. Ego autem magis exibilavi illum, nominans Christum, et adii percutere illum, et visus
5 sum percutere, et statim ingentissimus ille cum omnibus daemoniis suis non apparuit in nomine Christi. 3. Venit aliquando ieiunante me ipse subdolus quasi monachus habens phantasiam panis, et coepit quasi consilium dare mihi dicens: "Manduca, et desine ab his laboribus om-
10 nibus. Homo enim es tu, et incipies infirmari". 4. Ego autem intelligebam astutias illius. Surrexi orare, et ille non tolerans defecit, et per ostium visus est exire ut fumus. Quoties in eremo phantasias auri ostendit mihi ut tangere vel videre. 5. Ego autem psallebam, et ille
15 tabescebat. Quoties imposuerunt mihi plagas, ego autem dicebam: "Nihil me separabit ab agape Christi". Et post hoc magis ipsi <se> caedebant. 6. Sed non ego eram

23. *ut* g: *et* M 25. *sibilantes* g: *si vigilante* M | *saltantes* g: *salutantes* M 26-7. *solum et psallentem* g: *solo et ps.* M 28. *clarificavi* h: *-abat* M
40, 4. *adii* h: *habii* M 7. *ieiunante* g: *-em* M 10. *incipies* g: *-iens* M 11. *surrexi* g: *-it* M 12. *ostium* g: *hostium* M 16. *separabit* g: *superavit* M 17. *<se> caedebant* h: *cedebant* M

empi si spegneva. 5. Vennero dopo quattro mesi, cantando i salmi e parlando delle Scritture. "Ma io come se fossi sordo non li ascoltai." Talvolta scossero la casa. Ma io pregai perché la mia mente non venisse scossa. 6. E poi vennero di nuovo come battendo le mani, sibilando e ballando, ed io mi misi a pregare, mi sdraiai a terra e cantai i salmi; e subito cominciarono a piangere e lamentarsi come se fossero stati vinti. 7. Io allora glorificai il Signore, che distrusse e mise alla gogna la loro audacia e stoltezza.

40, 1. Una volta si mostrò un demone molto alto, e osò dirmi: "Io sono la potenza di Dio. Che cosa vuoi che ti doni?". 2. Io allora soffiai contro di lui pronunciando il nome di Cristo, andai a percuoterlo, e mi sembrò di colpirlo; e subito quell'enorme essere scomparve con tutti i suoi demoni nel nome di Cristo. 3. Un'altra volta, mentre digiunavo, quel subdolo tornò da me sotto l'aspetto di un eremita che portava l'immagine di un pane, e cominciò a darmi dei consigli dicendo: "Mangia, e abbandona queste fatiche. Tu sei uomo, e ti indebolirai". 4. Ma io capivo le sue astuzie. Mi alzai a pregare, ed egli non sopportandolo cedette, e uscí attraverso la porta come fumo. Quante volte nel deserto mi mostrò le immagini dell'oro, perché toccassi e vedessi! 5. Io recitavo i salmi, e lui si dissolveva. Quante volte mi coprirono di colpi, ed io dicevo: "Nulla mi separerà dall'amore di Cristo". Essi allora <si> percuotevano <a vicenda>. 6. Non

22. *Ego autem ... non audiebam* Ps. 37, 14
40, 16. *Nihil me ... ab agape Christi* Ep. Rom. 8, 35

qui eos compescebam, sed Dominus erat qui dicebat: "Videbam Satanam cadentem velut coruscationem". Ego autem, filii, commemoratus dicti Apostoli sancti transfiguravi ista in me, <ut discatis in me> non deficere <in> studio deifico, non timere diabolum nec daemones ipsius phantasiae.

41, 1. Et quia factus sum velut stultus narrando, accipite et hoc quod dicturus sum ut de cetero non timeatis, et credatis. Non enim mentior. Pulsavit aliquando in deserto ubi eram ostium cellae, et exivi, et vidi hominem longum et altum visum. 2. Deinde interrogante me eum: "Quis es tu?" respondit: "Ego sum Satan". Et me dicente post hoc: "Quid ergo venisti hic?", et ille dixit: "Quare de me querelas deponunt <inaniter monachi> et ceteri christiani? Quare maledicunt mihi omni hora?". 3. Et me dicente: "Quia molestas illos", ille ait: "Non sum ego, sed illi se turbant. Ego enim infirmus factus sum. Aut non legerunt quod scriptum est: 'Inimici defecerunt frameae in finem et civitates eorum destruxisti?'. 4. Iam non habeo non locum, non sagittam, non civitatem. Ubique christiani facti sunt, et deserta loca repleta sunt monachis. Se custodiant, et non inaniter mihi maledicant". 5. Tunc ego Christi gratias [agens] admiratus sum, et dixi ad eum: "Licet es mendax et numquam dixisti verum, <... dixisti verum>. Christus enim veniens infirmum te fecit et deiciens denudavit te". 6. Ille audiens Salvatoris nomen, non toleravit ustionem nominis ipsius, continuo non apparuit.

18. *compescebam* g: *-bant* M 19. *coruscationem* g: *-e* M 20. *dicti* g: *dicit* M | *Apostoli* g: *ap(osto)l(u)s* M 20-1. *transfiguravi* g: *-vit* M 21. <*ut discatis in me*> *non deficere* <*in*> h: *non deficere* M

41, 4. *ostium* g: *hostium* M | *vidi* g: *udi* M 8-9. <*inaniter monachi*> g 18. [*agens*] g | *dixi* g: *-it* M 18. *es* g: *eis* M 19. <... *dixisti verum*> g

ero peró io a frenarli, ma il Signore che diceva: "Vedevo Satana cadere come una folgore". Io, o figli, ricordando il detto del santo Apostolo, ho trasferito a me queste cose, ‹affinché nella mia persona voi impariate› a non abbandonare gli esercizi spirituali, a non temere il diavolo né i demoni che manifestano la sua presenza.

41, 1. E poiché raccontando sono diventato come stolto, ascoltate anche quello che sto per dire affinché non temiate per l'avvenire, e crediate. Io non mento. Una volta nel deserto in cui stavo sentii bussare alla porta della cella, uscii, e vidi un uomo che appariva grande ed alto. 2. Dopo che gli domandai: "Chi sei?", mi rispose: "Sono Satana". Io allora gli chiesi: "Perché sei venuto qui?" ed egli disse: "Perché si lamentano di me ‹senza ragione gli eremiti› e gli altri cristiani? Perché mi maledicono ogni momento?". 3. E quando io gli risposi: "Perché tu li molesti", egli disse: "Non sono io, ma sono loro a turbarsi. Io sono diventato debole. O non hanno letto ciò che sta scritto: 'Infine le aste del nemico vennero meno, e tu distruggesti le loro città?' 4. Ormai io non ho luogo, non ho saetta, non ho città. Dovunque ci sono cristiani, e il deserto stesso è pieno di eremiti. Badino a custodire sé stessi, e non mi maledicano senza ragione." 5. Allora ammirai la grazia di Cristo e gli dissi: "Anche se sei un mentitore e non hai mai detto il vero, ‹questa volta però hai detto il vero›. Cristo, venendo, ti ha reso debole, ti ha atterrato e denudato". 6. Udito il nome del Salvatore, egli non sopportò il bruciore di quel nome, e subito scomparve.

19. *Videbam Satanam ... coruscationem* cfr. Ev. Luc. 10, 18 20. *commemoratus dicti Apostoli sancti* cfr. 1 Ep. Cor. 4, 6
41, 1. *velut stultus* 2 Ep. Cor. 12, 11 13-4. *Inimici defecerunt ... destruxisti* Ps. 9, 7

42, 1. Si et ipse diabolus confiteretur se non posse, debemus omnino contemnere eum et daemones ipsius. Inimicus itaque cum suis canibus tales habet astutias. Nos vero scientes eorum infirmitates contemnere eos
5 possumus. 2. [Propter] Hoc itaque modo, non cadamus mente, neque cogitemus in anima nostra trepidationem, neque fingamus nobis timores, dicentes: "Ne forsitan daemon veniens repellat me, aut sublevet et elidat me, et subito apparens turbet me". 3. Et omnino nihil
10 talem cogitemus, nec tristificemur quasi pereuntes, sed magis fiduciam habeamus, et gaudeamus semper quasi ad salutem venientes. 4. Et cogitemus animis nostris quia Dominus nobiscum est, qui vicit et evacuavit eos. Et iterum recogitemus et in mente habeamus quia Do-
15 mino constituto nobiscum, inimici nihil nobis faciunt. 5. Venientes enim illi, quales invenerint nos, tales efficiuntur circa nos, et qualia invenerint in nobis desideria, et ipsi phantasias suas adsimulant. 6. Si invenerint nos timidos et turbatos, continuo et ipsi ut latrones
20 invenientes locum nostrum sine custodia – paret enim animi motus in facie – continuo insilientes et ipsi peiora addentes faciunt quia super timorem quem vident phantasiis suis et minis addent trepidationem. 7. Deinceps in his constituta misera anima poenas patitur. Si autem
25 in Domino gaudentes nos invenerint et cogitantes nos de bonis futuris, et habentes in mente ea quae sunt Domini, et considerantes quia omnia Domini sunt et in manibus ipsius sunt, et quia nihil potest daemon adversus christianum et omnino nullam habet potestatem adversus
30 aliquem, et cum viderint nos munitos in his omnibus

42, 5. [*propter*] gb: *propter* Mh | *cadamus* b: *cedamus* M 10. *pereuntes* g: *-is* M
23. *minis* g: *nimis* M | *addent* h: *audent* M 29. *nullam* g: *-a* M

42, 1. Se il diavolo stesso ammette di essere impotente, dobbiamo disprezzare assolutamente lui e i suoi demoni. Il nemico, con i suoi cani, ha queste astuzie. Noi, d'altra parte, conoscendo la loro debolezza possiamo disprezzarli. 2. Stando cosí le cose, non lasciamoci abbattere, non ammettiamo la ansia nella nostra anima, non formiamoci dei timori dicendo: "Forse il demonio venendo mi abbatterà, o levatomi in alto mi schiaccerà, e apparendo d'improvviso mi sconvolgerà". 3. Non dobbiamo mai pensare cosí, né rattristarci come se dovessimo perire, ma piuttosto aver fiducia, e gioire sempre come se giungessimo alla salvezza. 4. Pensiamo nel nostro animo che è con noi il Signore, che li ha vinti e ha tolto loro ogni forza. E di nuovo ripensiamo e abbiamo in mente che, quando il Signore è con noi, i nemici non ci fanno nulla. 5. Quando vengono, come ci trovano, tali essi si atteggiano verso di noi; e quali desideri trovano in noi, tali immagini essi formano. 6. Se ci vedono timorosi e turbati, subito simili a ladroni che trovano la nostra casa incustodita, – le sensazioni dell'animo appaiono chiaramente sul viso – subito ci assalgono e, aggiungendo cose peggiori, fanno in modo che al nostro timore si aggiunga l'ansia per le loro immagini e le loro minacce. 7. Allora l'anima infelice che si trova in questo stato soffre. Se invece i demoni ci scorgono lieti nel Signore, mentre pensiamo ai beni futuri, e abbiamo in mente le cose del Signore, e consideriamo che tutto è del Signore e sta nelle sue mani, e che il demonio nulla può contro i cristiani e in generale non ha potere contro chiunque altro: se vedono che siamo cosí fortificati e che l'anima nutre questi

42, 14-5. *Domino constituto nobiscum* cfr. Ep. Rom. 8, 31

et animam in talibus cogitationibus constitutam, revertuntur confusi. 8. Taliter quidem Iob inveniens inimicus munitum reversus est postmodum ab ipso, Iudam vero ab his omnibus nudum captivum duxit. Si ergo
35 volumus contemnere inimicum, <cogitemus> semper ea quae sunt Domini, semper gaudeat animus in spe, et videmus lusus daemonum quasi fumus deficere, et magis fugient ipsi et desinent persequi nos. Sunt enim, ut praedixi, valde timidi, expectantes semper sibi ignem paratum.

43, 1. Sit ergo vobis exemplum [pec]cata eorum hoc quod dicturus sum: ut qualiscumque phantasia facta fuerit, non trepidans cadat iste qui videt, sed magis cum fiducia interroget prius dicens: "Tu quis es, et
5 unde es?". 2. Si enim sanctus fuerit, aut sancti apparent, satis interrogationi tuae faciunt respondendo, et timorem tuum in gaudio convertent. 3. Si autem diabolicum aliquem fuerit, statim infirmatur videns animum fiduciam habentem et vegetum. Interrogatio enim dicentis: "Tu
10 quis es, aut unde es?" indicium est non conturbati. Sic Iesus quidem Nave interrogans didicit, et Danielem non latuit inimicus dum interrogat ».

44, 1. Haec disputante Antonio, omnes gaudebant, et quorundam quidem deificae virtutis desiderium augmentum accipiebat, aliorum autem defectus animus consolationem consequebatur, aliorum superbia compesce-
5 batur, omnes quoque persuasi erant contemnere dae-

31. *constitutam* g: *-a* M 33. *munitum* g: *-us* M 35. <*cogitemus*> g 37. *deficere* h: *-et* M 38. *desinent* g: *desint* M
43, 1. [*pec*]*cata eorum* gh: † *peccata eorum* † M 2. *ut* h: *et* M 3. *cadat* g: *-it* M 7-8. *diabolicum aliquem* Mb: *-am -am* h 10. *es*[1] gh: *est* M | *sic* g: *si* M
44, 3-4. *consolationem* g: *-e* M

pensieri, tornano indietro confusi. 8. Avendo trovato Giobbe cosí fortificato, il nemico si allontanò da lui, mentre fece prigioniero Giuda, che era privo di tutte queste difese. Se dunque vogliamo disprezzare il nemico, <pensiamo> sempre a ciò che è del Signore: l'animo goda sempre nella speranza, e cosí vedremo i giochi dei demoni dissolversi come fumo, mentre essi fuggono e cessano di perseguitarci. Come ho detto prima, i demoni sono molto paurosi, perché attendono sempre il fuoco preparato per loro.

43, 1. Ciò che sto per dire vi serva dunque come esempio nei loro riguardi: qualunque immagine appaia, colui che la vede non cada in trepidazione, ma piuttosto interroghi con sicurezza dicendo dapprima: "Chi sei tu, e da dove vieni?" 2. Se si tratta di un santo, o appaiono dei santi, daranno soddisfazione alla tua domanda rispondendo, e trasformeranno il tuo timore in gioia. 3. Se invece si tratta di una potenza diabolica, subito si indebolirà vedendo un animo sicuro e vigoroso. La domanda: "Chi sei tu, e da dove vieni?" è infatti segno di un animo non turbato. Cosí Giosuè di Nun imparò interrogando, e il nemico non rimase nascosto a Daniele che interrogava ».

44, 1. Mentre Antonio esponeva queste cose, tutti godevano; e in alcuni cresceva il desiderio della virtú spirituale, in altri l'animo abbattuto veniva consolato, in altri veniva frenata la superbia: tutti erano decisi a disprezzare i demoni

36. *semper gaudeat animus in spe* cfr. Ep. Rom. 12, 12   39. *expectantes semper sibi ignem paratum* cfr. Ev. Matth. 25, 41
43, 11. *Iesus quidem Nave interrogans didicit* cfr. Ios. 5, 13 sg.   11-2. *Danielem ... dum interrogat* cfr. Dan. 13, 51-59

mones [et in] et insidias eorum, mirantes gratiam Domini quae data erat Antonio ad discretionem spirituum. 2. Erant itaque mansiones monachorum in montibus velut tabernacula plena choris divinis psallentium propter spem bonorum futurorum, operantium ad faciendam misericordiam, habentium pudicitiam et dilectionem in unanimitatem in invicem. 3. Et vere erat talis visus in illo loco quasi regionis singularis aptae ad Dei culturam et iustitiam. 4. Nemo enim erat ibi qui iniuste tractabatur, neque laesus exigentibus tributa, sed tantum multitudo erat ibi studentium secundum Deum, et unus erat omnibus sensus in deifica virtute, ut videns quis omnia loca ipsa, et tantum ordinem monachorum, posset dicere quis cum clamore et admiratione, quod scriptum est in libro Numerorum: « Quam bonae sunt [tabernacula] domus tuae Iacob, ‹tabernacula tua›, o Israel, quasi valles umbrosi et quasi tabernacula quae fixit Dominus, quasi quercus circa aquas ».

45, 1. Ipse itaque Antonius sanctus secundum consuetudinem suam solus in singulari loco habitabat, superextendens studium suum deificum. Cotidie quoque gemescebat recordans caelestes mansiones et circa ipsa habens ‹desiderium›. 2. Considerabat autem et cotidianam vitam sanctorum. Etenim initians manducare et dormire, et alias videns necessitates corporis, confundebatur cogitans de animae suae intellectu unde sit. 3. Saepius

6. [*et in*] *et* g: *et in et* M 7. *discretionem* g: *-e* M 9. *divinis* g: *-i* M 10. *ad faciendam* h: *adficientium* M 17. *ut* gh: *et* M Lorié (vide Bibliographiam) 18. *tantum ordinem* g: *tanta ordine* M 19. *scriptum* g: *-u* M 20-1. [*tabernacula*] *domus* g: *tab. dom.* M 21. ‹*tabernacula tua*› h 22. *valles*: *colles* M | *umbrosi*: *in umbrosis* M | *fixit* g: *fincxit* M 23. *aquas* g: *-a* M
45, 2. *singulari* g: *-is* M 4. *caelestes* g: *-is* M 5. *cotidianam* g: *-as* M 7. *et alias* g: *et talias* M | *necessitates* g: *-is* M 8. *animae suae intellectu* g: *-a -a -us* M

e le loro insidie, e ammiravano la grazia che il Signore aveva concesso ad Antonio perché distinguesse gli spiriti. 2. Le dimore degli anacoreti sui monti erano come tabernacoli pieni di cori divini: cantavano i salmi sperando nei beni futuri, compivano le opere di misericordia e praticavano il pudore e l'amore in armonia fra di loro. 3. Questo veramente era l'aspetto di quel luogo: come un paese solitario, adatto al servizio di Dio e alla giustizia. 4. Nessuno lí era trattato ingiustamente, né molestato da chi esigeva i tributi, ma c'era solo una moltitudine di persone che cercavano di vivere secondo Dio, ed in tutti c'era l'unico pensiero della virtú spirituale; cosí chi vedeva quei luoghi ed una cosí grande schiera di eremiti, poteva dire ad alta voce e con stupore le parole scritte nel libro dei Numeri: « Come sono belle le tue case, o Giacobbe, ⟨i tuoi tabernacoli⟩, o Israele! Sono come valli ombrose, come tabernacoli fissati dal Signore, come querce vicine all'acqua ».

45, 1. Com'era sua abitudine, sant'Antonio abitava da solo in un luogo solitario, ed estendeva i suoi esercizi spirituali. Ogni giorno gemeva pensando alle dimore celesti e avendo ‹desiderio› di loro. 2. Era attento anche alla vita quotidiana dei santi. Quando andava a mangiare e a dormire e considerava le altre necessità del corpo, si vergognava pensando alla natura spirituale della sua anima. 3. Spesso quando

44, 20-3. *Quam bonae sunt ... circa aquas* cfr. Num. 24, 5-6
45, 4. *caelestes mansiones* cfr. Ev. Io. 14, 2

cum aliis multis monachis venturus ad manducandum,
10 commemoratus escae spiritalis, excusabat et longe ibat
ab ipsis, aestimans quia confundi habet si viderint eum
manducantem. 4. Manducabat autem tamen solus propter necessitatem corporis, saepius autem cum fratribus,
cum confusione propter huiusmodi res, fiduciam tamen
15 habebat in sermonibus. 5. Nonnullum enim lucrum
audientibus faciebat, et dicebat oportere omnem otium
animo magis quam corpori <dare, et corpori> quidem
indulgere modicum temporis pro necessitatem, totam
enim vacantiam et lucrum quod invenitur ab hac vacan-
20 tia animo dare, ut haec acquisitio animum protrahat
voluptatibus corporis, et non permittat. 6. Sed magis
corpus in servitutem redigeri debet ab animo. 7. Hoc
enim est quod dictum est a Domino: « Nolite cogitare
animo quid manducetis, corpori autem quid vestiamini,
25 neque avocetis vos de manducando. Ista enim omnia
gentes mundi quaerunt. Vester autem Pater scit quia
vobis opus sunt ista omnia. Verumtamen quaerite regnum eius, et haec omnia apponentur vobis ».

46, 1. Post haec passa est Ecclesia persecutionem quae
facta est temporibus Diocletiani et Maximiani, et martyribus sanctis ductis Alexandriam ad consummationem
martyrii, secutus eos sanctus Antonius derelicta mansione,
5 dicens: « Imus et nos propter duas causas: ut si vocati
sumus, sustineamus certamen. Si quominus, certantes
pro veritate expectabimus ». 2. Et desiderium quidem

10. *escae* h: *est* M 11. *confundi habet* g: *confundit ahabet* M | *viderint* g: *-it* M 12. *tamen* h: *talem* M 14. *fiduciam* g: *-a* M 16. *otium* h: *hostium* M 17. <*dare, et corpori*> h 19. *et* g: *ut* M 20. *animum* g: *-o* M | *protrahat* h: *-am* M 22. *redigeri* h: *-ere* M

46, 1. *persecutionem* g: *-e* M 4. *mansione* g: *-em* M 7. *expectabimus* g: *-vimus* M | *quidem* g: *quidam* M

stava per mangiare con molti altri eremiti, ricordandosi del suo cibo spirituale, si scusava e andava lontano da loro; pensando che si sarebbe vergognato se l'avessero visto mentre mangiava. 4. Mangiava tuttavia, perché il corpo ne aveva bisogno, da solo o piú spesso in compagnia dei confratelli, sebbene provasse vergogna per queste cose; ma amava le parole. 5. Infatti portava qualche vantaggio agli ascoltatori, e diceva che bisogna ‹dare› ogni attenzione all'anima piuttosto che al corpo, ‹e che con il corpo› basta mostrarsi indulgenti solo per poco tempo, a causa delle sue necessità, mentre ogni minuto libero e il profitto che ne deriva vanno destinati all'anima, perché questo guadagno sottragga l'anima ai piaceri del corpo, e non li permetta. 6. Anzi il corpo deve diventare schiavo dell'anima. 7. Questo infatti aveva detto il Signore: « Non pensate a quello che mangerete, né a come vestirete il vostro corpo, e non occupatevi del mangiare. Tutte queste cose, le cerca la gente del mondo. Ma il Padre vostro sa che avete bisogno di queste cose. Cercate piuttosto il suo regno, e tutte queste cose vi saranno offerte ».

46, 1. La Chiesa soffrí poi la persecuzione che avvenne ai tempi di Diocleziano e di Massimiano; e quando i santi martiri furono condotti ad Alessandria per la consumazione del martirio, sant'Antonio lasciò la sua dimora e li seguí dicendo: « Andiamo anche noi per due ragioni: se siamo chiamati, sosterremo la lotta. Se invece non siamo chiamati, osserveremo i combattenti per la verità ». 2. Aveva il desiderio

22. *in servitutem redigeri debet* cfr. 1 Ep. Cor. 9, 27 23-8. *Nolite cogitare animo ... vobis* cfr. Ev. Luc. 12, 22. 29-31; Ev. Matth. 6, 31-33

habebat martyrii, sed tradere se nolebat. Ministrabat tamen confessoribus in metallis, in carceribus et satagebat instanter ut certantes vocitos iudicis adsistens sermonibus exhortaretur ut promptiorem voluntatem habebant ad martyrium. 3. Sententiam accipientes in hoc suscipiebat eos donec consummarent martyrium. Iudex itaque videns ipsius <et> eorum qui cum ipso erant instantiam et in hoc opere fiduciam sine humano aliquo timore, praecepit neminem monachorum accedere ad secretarium vel tribunal iudicis, nec omnino habitare in civitatem. 4. Ceteri autem visi sunt abscondere illa die, Antonius vero quasi non curans de iussione magis lavit colobium suum lineum, et alia die in excelso loco contra secretarium ostendit se iudici. 5. Et omnibus mirantibus super hoc, et iudice ipso vidente et transeunte per ipsum post hoc factum est, ipse autem sine aliquo tremore stabat, ostendens Christianorum promptam voluntatem. 6. Optabat enim et pro voto habebat, ut praedixi, martyrium dicere, et quasi tristis erat quia non contigit illi dicere martyrium. Dominus autem erat qui illum custodiebat propter nostram et aliorum utilitatem, ut studium deificum quod ipse de Scripturis didicit ut magister bonus multos doceret. 7. Etenim multi ordinem tantum conversationis videntes, zelare festinabant. Iterum ergo secundum consuetudinem suam ministrabat confessoribus, et quasi colligatus ipsis laborabat in ministerium.

9. *satagebat* g: *tacebat* M 10. *instanter* h: *instantes* M 13. *martyrium* g: *martyribus* M 14. *<et> eorum* g: *eorum* M | *ipso* g: *-e* M 24. *promptam* g: *-a* M | *voluntatem* g: *-e* M 25. *voto* g: *-a* M 28. *studium* g: *stu* M 30. *ordinem* g: *-es* M 33. *ipsis laborabat* g: *ipsi laborabant* M

del martirio, ma non voleva consegnarsi. Serviva tuttavia i martiri nelle miniere e nelle carceri e, assistendo ai processi, si adoperava appassionatamente con i suoi discorsi ad esortare coloro che erano chiamati a sostenere la lotta, perché la loro volontà fosse piú pronta al martirio. 3. Aiutava coloro che erano stati giudicati finché non consumavano il martirio. Vedendo la loro attività coraggiosa e il candore senza nessun timore degli uomini, che in questa occasione mostravano Antonio <e> coloro che erano con lui, il giudice comandò che nessun eremita potesse avvicinarsi alla sala d'udienza o al tribunale, né addirittura abitare in città. 4. Gli altri quel giorno si nascosero: Antonio invece, come se non si curasse di quest'ordine, si lavò la tunica di lino e il giorno seguente, salito su di un luogo elevato di fronte alla sala d'udienza, si mostrò al giudice. 5. Tutti si meravigliarono di questo, e il giudice stesso lo vide quando passò di lí dopo che ciò era avvenuto, ma egli se ne stette senza timore, mostrando la forte volontà dei cristiani. 6. Come ho già detto, desiderava e si augurava di testimoniare la propria fede, ed era quasi triste perché non aveva potuto testimoniarla. Era il Signore a conservarlo per l'utilità nostra e degli altri, perché come un buon maestro insegnasse a molti gli esercizi spirituali che aveva appreso dalla Scrittura. 7. Molti infatti, al solo vedere la sua maniera di vita, cercavano di emularlo. Com'era sua abitudine, assisteva i martiri, e come se fosse legato a loro, si travagliava al loro servizio.

46, 33. *quasi colligatus* cfr. Ep. Hebr. 13, 3

47, 1. Postquam autem sedata est persecutio, et martyrium dixit beatae memoriae Petrus episcopus, it iterum ad se in singularem illam mansionem, et erat ibi cotidie martyrium dicens conscientiae et certans certaminibus fidei. Etenim amplius studio et fortiori studebatur. 2. Ieiunabat enim semper, vestimentum autem ipsius sacceum autem intrinsecus, extrinsecus autem pellinum. Ad consummationem vitae suae hoc observavit. 3. Neque corpus suum aqua lavit, neque pedes, neque tetigerunt prae<ter> necessitatem aquam, neque nudum corpus ipsius Antoni aliquis aliquando vidit, nisi quando post mortem sepeliebatur.

48, 1. Secedens itaque et volens multum temporis non procedere neque ad se suscipere aliquem, Martinus quidam princeps militum molestabat Antonium. Filia enim ipsius vexabatur a daemonio. 2. Cum ergo multum tempus permansisset ille pulsans ostium, et rogans ut veniat et oret ad Dominum propter filiam ipsius, aperire quidem noluit, sed de superioribus adtendens dixit: « Homo, quid clamas adversum me? Et ego homo sum sicut et tu. Si autem credis Christo cui servio, vade et quomodo credis Deo ora, et erit tibi ». 3. Continuo ille credens et invocans Christum abiit habens purgatam a daemone filiam suam. Multa et alia per servum suum Dominus fecit qui dicit: « Postulate, et dabitur vobis ». 4. Plurimi enim energumeni, illo non aperiente ostium, tantum dormientes extra domum ipsius, et credentes, et orantes diligenter mundabantur.

47, 2-3. *ad se* h: *et se* M 6-7. *sacceum* h: *secus* (correctum in *secum*) M 7. *pellinum* g: *pellimusq(ue)* M 10. *prae<ter>* g: *prae* M 10. *nudum* g: *-us* M
48, 8. *clamas* g: *-ans* M 14. *energumeni* g: *inaergumini* M 15. *dormientes* g: *-e* M

47, 1. Dopo che la persecuzione si placò e Pietro vescovo, di santa memoria, testimoniò la propria fede, sant'Antonio tornò di nuovo nella sua dimora solitaria e lí ogni giorno testimoniava la propria coscienza e combatteva le battaglie della fede. Infatti egli praticava l'ascesi con un'intensità ancora piú grande. 2. Digiunava sempre, e il suo vestito interno era di sacco, quello esterno una pelle. Fino alla consumazione della sua vita, osservò questa regola. 3. Non si lavò mai il corpo con l'acqua, né i piedi, che non toccarono l'acqua se non quando fu necessario: nessuno vide mai il corpo nudo di Antonio, se non quando venne sepolto dopo la morte.

48, 1. Mentre dunque Antonio si ritirò e per molto tempo non volle uscire né ricevere nessuno, accadde che Martino, capo dei soldati, lo molestava. Sua figlia era tormentata dal demonio. 2. Dopo che Martino rimase per molto tempo battendo alla porta, e gli chiese di venire e di pregare il Signore per sua figlia, Antonio non volle aprire, ma osservando dall'alto disse: « O uomo, perché gridi verso di me? Io sono un uomo come tu sei. Ma se credi nel Cristo al quale io servo, va e prega Dio cosí come credi, e ti sarà concesso ». 3. L'altro se ne andò subito credendo e invocando Cristo, e sua figlia fu purificata dal demonio. Molti altri prodigi fece, tramite il proprio servo, il Signore che dice: « Bussate, e vi sarà dato ». 4. Poiché Antonio non apriva la porta, moltissimi indemoniati vennero purificati soltanto per aver dormito davanti alla casa di lui, e creduto e pregato scrupolosamente.

47, 4. *martyrium dicens conscientiae* cfr. 2 Ep. Cor. 1, 12
48, 8-9. *Et ego homo sum sicut et tu* cfr. Act. Ap. 14, 15 13. *Postulate et dabitur vobis* Ev. Luc. 11, 9

49, 1. Quando autem se vidit molestari a multis, et non permitti illi recedere ut volebat, veritus ne ex his quibus Dominus faciebat per ipsum non extollatur, aut alius ultra quod est aestimet de ipso, cogitavit, et statim
5 voluit ire ad superiorem Thebaidam, ad eos qui illum non noverant, et accepit panes a fratribus, et sedebat circa ripa fluminis, respiciens ne forte transeat navis in qua possit ire. 2. Ista dum cogitat, vox quaedam de superioribus venit ad eum dicens: « Antoni, ubi is et
10 quare? ». 3. At ille non turbatus, sed quasi consuetudinem habens saepius vocari sic, audiens respondit dicens: « Quia non me permittunt turbae quiescere, propterea volo ire ad superiorem Thebaidem, propter infinitas molestias hominum eorum qui sunt hic, maxime quia exigunt
15 a me res ultra virtutem meam ». 4. Vox autem ad illum dixit: « Si, ut cogitas, ad Thebaidam ascenderis, <aut descenderis> ad Bucolia, ampliorem et duplicem sustinebis laborem. Si autem vere secedere vis, et in silentio esse, vade nunc in desertum interiorem ». 5. Et
20 Antonio dicente: « Quis mihi ostendit viam? Insuetus enim sum eius », continuo ostendit illi Sarcenos disponentes ambulare per illam viam. 6. Antonius itaque accedens appropinquabat illis, rogans eos introire cum ipsis in desertum. At illi, quasi imperio Dei, libenter
25 susceperunt eum. 7. Postquam ambulaverat tres dies et tres noctes cum ipsis, venit in montem valde altum, et habebat quidem subtus aquam, limpidam, dulcem, valde frigidam. Circa montes autem campus erat et arbores palmarum paucae, neglectae in tempore.

49, 2. *permitti* g: *-it* M | *illi* h: *illis* M 4. *aestimet* g: *extimet* M 5. *superiorem* g: *-e* M 8. *quaedam* g: *quandam* M 9. *is* g: *es* M 10. *at* g: *ad* M 13. *Thebaidem* g: *-e* M | *infinitas* g: *infirmitas* M 16-7. *<aut descenderis>* g 17. *Bucolia* g: *vocalia* M 22. *illam viam* g: *-a -a* M 25. *ambulaverat* h: *-er* (= -erunt aut -erant) M 26. *montem* g: *-te* M 27. *aquam* g: *-a* M | *dulcem* g: *-e* M

49, 1. Quando vide che molti lo molestavano, e che non poteva nascondersi come voleva, temendo d'insuperbirsi per ciò che il Signore faceva per mezzo suo, e che gli altri lo stimassero piú del giusto, pensò, e subito volle andare nella Tebaide superiore, presso gente che non lo conosceva: prese del pane dai confratelli e si sedette sulla riva del fiume, guardando se per caso passava una nave su cui imbarcarsi. Mentre pensava queste cose, dall'alto una voce giunse a lui dicendo: « Antonio, dove vai e perché? ». 3. Non turbato, ma come se avesse l'abitudine di essere chiamato sovente cosí, egli ascoltò e rispose: « Perché la folla non mi permette di avere quiete, per questo voglio andare nella Tebaide superiore: gli uomini che sono qui mi danno infinite molestie, soprattutto perché vogliono da me cose che superano le mie forze ». 4. La voce allora gli disse: « Se salirai nella Tebaide, come tu pensi, ‹o se scenderai› verso Bucolia, sosterrai una fatica due volte piú grande. Ma se vuoi veramente allontanarti, e vivere nel silenzio, va nel deserto interno ». 5. Quando Antonio replicò: « Chi mi mostrerà la strada? Non la conosco », subito la voce gli indicò dei Saraceni che stavano per percorrere quella strada. 6. Antonio dunque li avvicinò, pregandoli di lasciarlo entrare con loro nel deserto. Ed essi, come a un comando di Dio, lo accolsero volentieri. 7. Dopo avere camminato per tre giorni e tre notti con loro, giunse su di un monte molto alto; e sotto scorreva dell'acqua limpida, dolce e molto fresca. Intorno ai monti c'era una pianura e pochi alberi di palme, trascurati con il passare del tempo.

50, 1. Antonius quidem quasi a Deo inspiratus dilexit locum. Ipse enim erat quem indicavit ille qui ad illum loquebatur circa ripa fluminis. 2. A principio itaque accipiens panes ab ipsis Saracenis, remansit in ipso monte solus, neminem alio praesente, quasi enim propriam domum agnoscens habebat ipsum locum. 3. Ipsi quoque Saraceni, videntes ipsius Antonii animationem in bono et promptam voluntatem affectabant ipsam viam pertransire, et gaudentes offerebant illi panes. 4. Habebat quoque de arboribus palmarum paucam et infirmam consolationem. Post hoc autem didicerunt fratres locum, et ut quasi filii memoriam habebant patris, curabant mittere illi necessaria. 5. ‹Antonius› autem ipse, videns quia causa panis multum laborem sustinent multi, et vexant se, parcens monachis et hoc, cogitavit apud se et rogavit aliquos introeuntium afferre illi bidentem et securem et modicum tritici. 6. Et allatis his, circumspexit planitiem quae erat circa montem, ubi et invenit ibi modicum locum aptum quem coluit, et de aquae abundantia quem habuit semina rigabat, et per singulos annos hoc faciens habebat panem, gaudens quia nulli propter hoc ipsud molestus erat, quia in omnibus se sine onere conservare eum volebant. 7. Nam postmodum, videns plurimos introire ibi, instituit pauca olera, ut introeuntes post durum et molestae desertae viae illius laborem ut habeant aliquam resumptionem et consolationem. 8. Initio itaque quod coepit colere, aquarum causa multae bestiae pervenientes laedebant culturam et

50, 1. *inspiratus* h: *xps* (=Christus) M 2. *ille* g: *-i* M 5. *propriam* g: *-a* M 8. *promptam voluntatem* g: *-a -e* M | *ipsam viam* g: *-a -a* M 10. *paucam et infirmam* g: *-a et -a* M 13. ‹*Antonius*› g 14. *multi* g: *molit* M 16. *rogavit* h: *vocavit* g 17. *securem* g: *-e* M 18. *planitiem* g: *-iae* M 19. *quem* h: *quaem* M 20. *rigabat* g: *-nt* M 21. *habebat* g: *-nt* M | *nulli* g: *in illi* M 22. *quia* h: *qui* M 22-3. *se sine onere* g: *res in bonore* M 26. *ut* g: *et* M

50, 1. Come se fosse ispirato da Dio, Antonio amò quel luogo. Era proprio il luogo, infatti, che gli aveva indicato la voce che gli parlava sulla riva del fiume. 2. Ricevuto del pane dai Saraceni, al principio rimase solo sul monte, senza che nessun altro fosse presente, e considerava quel luogo come la propria casa. 3. Gli stessi Saraceni, vedendo l'ardore di Antonio nel bene e la sua volontà pronta, percorrevano di proposito quella strada, ed erano lieti di offrirgli dei pani. 4. Anche dagli alberi di palma ricavava un piccolo e modesto nutrimento. Ma in seguito i confratelli impararono il luogo, e poiché avevano ricordo di lui come i figli del padre, si prendevano cura di mandargli le cose necessarie. 5. ‹Antonio›, vedendo che molti sopportavano tanta fatica e si tormentavano a causa del pane, volendo risparmiare anche questo agli eremiti, pensò fra sé stesso e pregò alcuni di coloro che venivano da lui di portargli un bidente, una scure e un po' di grano. 6. Quando tutto questo gli fu portato, girò gli occhi sopra la pianura che era intorno al monte, e vi trovò un piccolo campo adatto alla coltivazione, e irrigava i semi con le abbondanti acque che aveva, e facendo cosí ogni anno aveva il pane, lieto di non recare, con questo, fastidio ad alcuno, dato che i discepoli volevano mantenerlo libero da ogni peso. 7. Poi, vedendo che moltissimi venivano da lui, piantò pochi ortaggi, perché coloro che arrivavano dopo la dura fatica di quel molesto viaggio nel deserto avessero qualche conforto e nutrimento. 8. Al tempo che aveva incominciato a coltivare, molte belve che venivano lí per l'acqua

semen. 9. Ipse autem subtiliter tenuit unum de bestiis
30 et dicebat ad omnes: « Quare me laeditis, cum ego in
nullo vos laedo? Ite, in nomine Domini de cetero nolite
hic accedere ». Et timentes praeceptum, bestiae amplius
non accesserunt ibi.

51, 1. Ipse autem sic erat in interiore monte vacans
orationibus et studio deifico. Fratres vero introeuntes
post menses rogabant illum ut suscipiat ministerium
eorum, afferebant illi legumen et olivas et oleum. Iam
5 enim senex erat. 2. Ibi autem dum conversatur, quantas
colluctationes sustinuit, ut scriptum est, non adversus
carnem et sanguinem, sed adversus adversarios daemo-
nes, ab his qui ‹ad› illum introibant didicimus. 3. Tur-
bores nam et voces multas audiebant, nocte quoque
10 mons quasi scintillae plenus videbatur ab ipsis, et ipse
senex videbatur quasi contra apparentes pugnare, et
orabat adversus eos. 4. Et introeuntes quidem oraban-
tur ut habere fiduciam, ipse vero certamen exercebat
figens genua et orans ad Dominum. 5. Et erat vere
15 admirari dignum quia solus in tali deserto constitutus,
nec daemones tumultu turbabant eum, ‹nec...›, sed vere,
ut scriptum est, fidens super Dominum ut mons erat
Sion, et immobilem habens et sine fluctu tempestatis
peccatorum habebat mentem suam. Unde magis daemo-
20 nes fugiebant, et bestiae feroces, ut scriptum est in Iob,
pacificae erant cum ipso.

51, 1. *interiore* g: *-em* M 5. *quantas* g: *-a* M 6. *ut* g: *et* M 8. *‹ad›* g
13. *ut habere* h: *et h.* M 14. *genua* g: *cornua* M 16. *daemones tumultu turbabant*
h: *doemones tumultum turbabat* M | *‹nec...›, sed* g: *sed* M | *vere* g: *-o* M

danneggiavano le colture e i semi. 9. Ma egli prese con delicatezza una delle bestie e disse a tutte le altre: « Perché mi danneggiate, mentre io non vi danneggio in niente? Andate, e in nome del Signore non venite piú qui ». Temendo il suo ordine, le bestie non si avvicinarono piú.

51, 1. Egli stava nella parte piú interna del monte, attendendo alle preghiere e agli esercizi spirituali. I confratelli, venuti qualche mese dopo, lo pregarono di accettare i loro servizi, e gli portarono legumi e olive e olio. Egli era ormai vecchio. 2. Mentre viveva lí, quante lotte abbia sostenuto, com'è scritto, non contro la carne e il sangue, ma contro i demoni avversari – questo l'abbiamo appreso da coloro che andavano a trovarlo –. 3. Udivano molti rumori e voci: di notte il monte pareva pieno di scintille, e il vecchio sembrava combattere contro esseri visibili, e pregava contro di loro. 4. Chi entrava, veniva pregato di non inquietarsi, mentre lui combatteva la sua lotta piegando le ginocchia e pregando il Signore. 5. Era davvero degno di ammirazione che, pur essendo solo in questo deserto, né i demoni lo turbavano col loro tumulto, ‹né ...›; ma, come sta scritto, confidava nel Signore come il monte Sion, e conservava la mente immobile e libera dalle onde della tempesta dei peccati. Per questo i demoni fuggivano, e le bestie feroci, com'è scritto in Giobbe, stavano in pace con lui.

51, 6-8. *ut scriptum est ... adversarios daemones* cfr. Ep. Eph. 6, 12 16-8. *sed vere ... erat Sion* cfr. Ps. 124, 1 20-1. *ut scriptum est ... erant cum ipso* cfr. Iob 5, 23

52, 1. Diabolus itaque, ut in psalmo dixit David, observabat Antonium, stri‹dens› dentes adversus eum. Antonius autem habebat consolationem Salvatoris, permanens inlaesus ab ipsius [et] astutiam ‹et› a variam affectionem ipsius. 2. Vigilanti itaque ipsi nocte visae sunt bestiae, et prope omnes beluae quae erant in ipso deserto, exeuntes de cubilibus suis, circumvallaverunt eum, et ipse erat in medio eorum. 3. Singulis itaque aperientibus os suum et mordere volentibus, intelligens artem inimici esse, dixit omnibus ipsis: « Si accepistis adversum me potestatem, paratus sum comedi a vobis. 4. Si autem inmissi estis a daemones, nolite tardare, sed ite. Christi enim servus sum ». Ista dicente Antonio, beluae fugiebant quasi a flagello sermonis effugatae.

53, 1. Deinde, post paucos dies, cum opus facit, – pertinebat enim ad ipsum et labor operis – advenit quidam ad ostium et trahebat plectam unde operabatur. Sportas enim suebat, et has introeuntibus dabat pro quo afferebant. 2. Surgens itaque vidit bestiam, homini quidem similem usque ad femoram, cruram autem et pedes similem asino. Antonius autem tantum signavit se et dixit: « Christi servus sum. Si missus es adversum me, ecce adsum ». 3. Bestia itaque fugit, ut de velocitate cursus caderet et veluti moreretur. Et mors ipsius quae videbatur, casus erat daemonum. Omnia enim festinabant facere ut deponerent eum de deserto, et non valuerunt.

52, 1. *dixit* g: *dix(it)* M 2. *observabat* g: *-nt* M | *stri‹dens› dentes* g: *stridentes* M 4. *ab ipsius [et] astutiam* h: *ab ipsis et astutiam* M | *‹et› a variam* h: *ab aliam* M 6. *quae erant* g: *querenti* M 14. *sermonis* g: *-es* M
53, 2. *pertinebat* g: *spernebat* M | *ad* g: *ab* M 3. *ostium* g: *hostium* M | *plectam* g: *flectam* M 4. *dabat* g: *-nt* M 8. *es* g: *est* M 10. *cursus* g: *ursus* M

52, 1. Come dice David nel salmo, il diavolo osservava dunque Antonio, stridendo i denti contro di lui. Ma Antonio conosceva l'aiuto del Salvatore, e non veniva offeso dalle astuzie <e> dalle diverse opere del demonio. 2. Mentre vegliava di notte, vide delle bestie, ed ecco quasi tutte le belve che erano nel deserto, uscendo dalle loro tane, lo circondarono, ed egli stava in mezzo a loro. 3. Quando esse aprirono la bocca e volevano morderlo, comprendendo che si trattava dell'arte del nemico, disse a tutte: « Se avete ricevuto qualche potere sopra di me, sono pronto a farmi divorare da voi. 4. Se invece siete state mandate dai demoni, non indugiate, ma andatevene. Io sono servo di Cristo ». Quando Antonio disse questo, le belve fuggirono, quasi messe in fuga dalla sferza del suo discorso. <

53, 1. Pochi giorni dopo, mentre lavorava – giacché si dedicava anche al lavoro manuale – un tale si presentò alla porta e tirò la corda intrecciata con cui Antonio lavorava. < Cuciva delle sporte e le dava ai suoi visitatori, in cambio di quanto portavano. 2. Alzatosi vide una bestia, simile ad un uomo fino alle cosce, e ad un asino nelle gambe e nei piedi. Ma Antonio si fece il segno della croce, e disse: « Sono servo di Cristo. Se sei stato mandato contro di me, eccomi ». 3. Allora la bestia fuggí, cosí velocemente che cadde e parve morire. Quella che sembrava la sua morte, era in realtà la caduta dei demoni. Cercavano di fare di tutto per allontanarlo dal deserto, e non ne ebbero la forza.

52, 2. *stridens dentes* cfr. Ps. 34, 16; 36, 12 13. *Christi ... servus* cfr. Ep. Rom. 1, 1; Ep. Phil. 1, 1; Ep. Gal. 1, 10

54, 1. Rogatus autem aliquando a monachis ut post tempus descenderet ad eos et visitaret eos et loca ipsorum, surgens ibat cum ipsis. Camelus autem ferebat illis panes et aquam. 2. Inaquosa est enim illa via omnis, et non est aqua quae bibi potest [esse] sed in nullo loco nisi in montem in quo habitabat ipse, unde et impleverunt. In via ergo, propter longitudinem itineris, defecit aqua, et ardor erat caumatis ingentissimus, et iam in periculo erant constituti omnes. 3. Circuierunt enim omnia loca proxima, et non invenerunt aquam, et iam nec ambulare poterant, sed iacebant in terram. Camelum quoque desperantes dimiserunt. 4. Senex autem, videns omnes periclitantes et tristis valde factus, gemens, modicum discedens ab ipsis, flectit genua et extendens manus orabat, et continuo fecit Dominus aquam apparere in locum ubi orabat. 5. Et sic omnes biberunt et respiraverunt et impleverunt utres, et quaesierunt camelum et invenerunt eum. Contigit enim resticularium ipsius adhaerere in lapidem, et postquam ‹bi›bit camelus, imposuerunt illi utres, et ambulaverunt ‹illaesi›. 6. Ille autem cum venisset ad locum monachorum, omnes ut patrem videntes cum magno gaudio salutabant eum, et ipse quasi sumptum afferens de monte aptum ad Dei culturam, sermonibus deificis pascebat eos, et communicabat cum ipsis lucrum quod invenit. 7. Et iterum erat gaudium in montibus, et zelus ad proficiendum in bono, et exhortatio per fidem quae erat in invicem.

54, 4. *aquam* g: *-a* M 5. *bibi* g: *ibi* M 10. *aquam* g: *-a* M 12. *desperantes* g: *disperantem* M | *dimiserunt* g: *demiserunt* M 15. *aquam* g: *-a* M 16. *orabat* g: *-bant* M 18. *resticularium* h: *restaurari eum* M 21. *venisset* g: *-ent* M 26. *proficiendum* g: *-do* M

54, 1. Pregato una volta dagli eremiti di discendere dopo qualche tempo fino a loro e di visitarli nei loro luoghi, si alzò e andò con gli eremiti. Un cammello trasportava il pane e l'acqua. 2. Quel cammino, infatti, è del tutto arido: non c'è in nessun posto acqua da bere, se non sul monte su cui abitava Antonio; e là attinsero la loro provvista. Dunque, durante il viaggio, data la lunghezza del percorso, l'acqua mancò: l'ardore del caldo era grandissimo, e ormai tutti erano in pericolo di vita. 3. Si aggirarono per tutti i luoghi vicini, e non trovarono acqua, e ormai non potevano piú camminare, ma giacevano a terra. Disperati, lasciarono andare anche il cammello. 4. Il vecchio, visti tutti in pericolo e rattristatosi molto, gemendo si allontanò un poco da loro, piegò le ginocchia e distendendo le braccia, si mise a pregare; subito il Signore fece apparire l'acqua nel luogo in cui pregava. 5. E cosí tutti bevvero, respirarono e riempirono gli otri, e cercarono il cammello e lo trovarono: il suo pettorale era attaccato a una pietra. Dopo che il cammello ebbe bevuto, caricarono su di lui gli otri, e proseguirono ‹incolumi›. 6. Quando giunse al luogo degli eremiti, tutti guardando a lui come a un padre lo salutarono con grande gioia, ed egli come se avesse portato dal monte un viatico adatto al servizio di Dio, li nutriva con discorsi spirituali, e li mise a parte del guadagno che aveva trovato. 7. Fra i monti c'era di nuovo la letizia, e lo zelo a progredire nel bene, e l'esortazione tramite la

8. Ipse quoque gaudebat videns monachos prompta voluntate, et sororem suam senuisse in virginitatem. Et ipsa enim praeerat aliis virginibus.

55, 1. Post dies ergo iterum in montem venerunt et exinde coeperunt ad eum multi introire, et alii energumeni ausi sunt introire. 2. Et monachi quidem qui ad eum ingrediebantur, assidue hoc praeceptum dabat eis, credere in Christo et diligere eum, custodire se quoque a cogitationibus inmundis et a carnalibus voluptatibus, quomodo scriptum est in Proverbiis: « Nolite seduceri satietate ventris ». 3. Et hoc addebat, dicens: « Fugite iactationem et inanem claritatem. Orate continuo, et psallite ante somnum et post somnum. 4. Praecepta quae sunt in Scripturis memoriam tenete. Mementote actuum sanctorum ut zelum accipiatis ad dirigendum animum vestrum in conspectu Dei. Facile autem hoc perficere potestis, si mandatorum Dei memoriam habueritis ». Dabat illis quoque consilium frequenter sancti Apostoli dictum meditari quod dicit: « Sol non occidat super iracundiam vestram », aut super aliud peccatum nostrum. 5. « Et quomodo hoc bonum est », dicebat, « ut sol non occidat super peccatum nostrum quod interdie committere possumus, sic nec luna occidat super peccatum nostrum nocturnum aut cogitationem pessimam, ut simus apud ipsa reprehensibiles. 6. Ut autem hoc possimus perficere, bonum est audire dictum sancti Apostoli, et custodire id quod dicit: "Vosmetipsos scrutamini, vosmetipsos probate". 7. Cotidie sin-

28-9. *monachos prompta voluntate* h: *m. p. -em* M 29. *senuisse* gb: *-et* Mh
55, 8. *seduceri* h: *-ere* M 9. *iactationem* h: *sectationem* M 10. *somnum* g: *somnium* M (bis) 11. *quae* g: *itaque* M 16. *meditari* g: *-re* M

fede che si trasmettevano l'un l'altro. 8. Egli gioiva, vedendo l'alacrità degli eremiti, e constatando che la sorella era invecchiata in verginità. Anch'essa, infatti, guidava altre vergini.

55, 1. Alcuni giorni dopo ritornarono sul monte, e quindi molti cominciarono ad andare da lui; osavano giungere anche altre persone indemoniate. 2. E gli eremiti che si recavano da lui, ad essi impartiva assiduamente questo precetto, di credere in Cristo e di amarlo, di guardarsi dai pensieri immondi e dai piaceri carnali, come sta scritto nei Proverbi: « Non lasciatevi sedurre dalla sazietà del ventre ». 3. E aggiungeva: « Fuggite la vanagloria e la vuota fama. Pregate continuamente, e recitate i salmi prima del sonno e dopo il sonno. 4. Tenete a mente i precetti che stanno nelle Scritture. Ricordatevi le azioni dei santi, cosí da provare emulazione nel guidare l'animo vostro alla presenza di Dio. Potrete compiere tutto ciò facilmente, se terrete presenti i comandamenti di Dio ». Consigliava loro anche di meditare frequentemente il detto del santo Apostolo, che dice: « Il sole non tramonti sulla vostra iracondia », o sopra qualche altro nostro peccato. 5. Diceva ancora: « Come è bene che il sole non tramonti sopra il peccato che possiamo commettere di giorno, nemmeno la luna tramonti sopra il nostro peccato notturno o il pensiero cattivo, cosí da venire biasimati da lei. 6. Ma, per poter compiere questo, è bene ascoltare il detto del santo Apostolo, e custodirlo in noi: "Scrutate voi stessi, esaminate voi stessi". 7. Ogni giorno cia-

55, 7-8. *Nolite ... satietate ventris* cfr. Prov. 24, 15 (LXX) 16-7. *Sol ... iracundiam vestram* Ep. Eph. 4, 26 24-5. *Vosmetipsos scrutamini ... probate* 2 Ep. Cor. 13, 5

guli nostrum actuum cotidianorum, interdianorum, et nocturnorum, a nobis ipsis accipiamus rationem, et acceptam rationem si quis viderit se peccasse, quiescat. Si autem non peccavit non quiescat, sed magis permaneat
30 in bono sine neglegentiam, nec condemnet proximum suum, nec semetipsum iustificet, sicut dicit sanctus Apostolus Paulus, "donec veniat Dominus qui scrutatur absconsa". 8. Saepius enim et nos latemus quid commisimus in actibus nostris. Dominus autem compre-
35 hendit omnia. Ipsi ergo iudicium conservantes, doleamus cum invicem, et onera invicem baiulemus. Nosmetipsos autem scrutantes instanter, ea quae desunt nobis adimpleamus. 9. Sit autem nobis et haec res ut non peccemus quasi munitio quaedam, ut actus nostrum et motus
40 animi singuli nostrum notemus et scribamus quasi indicantes proximis nostris. 10. Si enim hoc ante oculos habuerimus, quia proximi nostri scientes peccata nostra nobis narrantibus confundunt nos, non committemus peccatum, neque cogitemus aliquid adversum. 11. Quis
45 enim peccans vult videri? Aut quis post peccatum non mentitur, volens latere? Quomodo ergo videntibus aliis fornicationem facientes nos, non possumus committere, sic si tuiti erimus nos ipsos quasi indicaturos proximis nostris cogitationes nostras, observabimus nos fortiter
50 a cogitationibus inmundis, ne confundamur in conspectu eorum quibus narraturi sumus. 12. Sit ergo nobis scriptura quam si voluerimus scribere ut oculi eorum qui circa nos sunt in eodem studio deifico, ut si confusio est nobis scribere et indicare peccata nostra vel cogita-

26. *actuum* g: *actum* M 33. *latemns* g: *laetemus* M 35. *iudicium* g: *indicium* M 39. *munitio* g: *minutio* M 40. *notemus* g: *nossemus* M | *quasi* g: *quam* M 42. *quia* g: *qui* M 43. *committemus* g: *computemus* M 48. *indicaturos* h: *-us* M 49. *observabimus* g: *-vimus* M 52. *ut* h: *et* M

scuno di noi chieda conto a sé stesso degli atti quotidiani del giorno e della notte, e, se dopo aver ricevuto conto, qualcuno si accorge di aver peccato, desista dalla colpa. Se invece non ha peccato, non desista, ma perseveri ancor piú nel bene senza negligenza, e non condanni il suo prossimo né giustifichi sé stesso, "finché non viene il Signore che scruta le cose nascoste", come dice il santo apostolo Paolo. 8. Spesso, infatti, quello che abbiamo commesso nelle nostre azioni sfugge anche a noi. Il Signore invece vede tutto. Lasciando dunque a lui il giudizio, dobbiamo dolerci l'uno con l'altro, e scambiarci i pesi l'uno con l'altro. Scrutando costantemente noi stessi, provvediamo a ciò che ci manca. 9. Questo deve essere per noi come una fortificazione, che c'impedisca di peccare e ci spinga ad annotare e a scrivere i nostri atti e i pensieri del nostro animo, quasi dovessimo rivelarli al prossimo. 10. Se avremo davanti agli occhi che il nostro prossimo può confonderci, conoscendo i nostri peccati in seguito al nostro racconto, noi non commetteremo piú peccato, né penseremo nulla di male. 11. Chi desidera infatti essere visto mentre pecca? O chi dopo aver peccato non mente, desiderando nascondersi? Come, quando altri ci vedono fornicare, non possiamo farlo, cosí, se osserveremo noi stessi quasi poi dovessimo rivelare al prossimo i nostri pensieri, ci asterremo con forza dai pensieri immondi, per non provare vergogna davanti a coloro ai quali dovremmo narrarli. 12. Siano dunque per noi le parole che vorremmo scrivere come gli occhi di coloro che intorno a noi attendono agli esercizi spirituali: cosí, se è vergogna per noi scrivere e rivelare i nostri peccati o i pensieri cattivi o essere visti mentre li commet-

32-3. *donec veniat Dominus ... absconsa* cfr. 1 Ep. Cor. 4, 5; Ep. Rom. 2, 16 36. *onera invicem baiulemus* cfr. Ep. Gal. 6, 2

tiones adversas vel videri talia committentes, in totum nihil cogitabimus adversum, nec committebimus. 13. Taliter itaque formantes nos, possumus in servitute redigere corpus et placere Domino Deo nostro conculcantes et conculcare quidem inimicum et insidias eius ».

56, 1. <Ista> adeuntibus praecipiebat, cum energumenis autem dolebat et orabat pro ipsis. Et in multis Dominus saepius audivit eum, sed nec cum exauditus esset glorificabatur, neque cum non exaudiretur murmurabat, sed semper quidem Domino ipse gratias agebat, infirmos vero <...> longanimiter sustinere et scire quia neque ipsius neque alicuius hominis esset curatio, sed Domini solius qui facit quando vult et quibus vult. 2. Infirmi itaque velut curam suscipiebant sermones senis, et discebant et ipsi longanimiter ferre et non deficere. Et hii qui curabantur discebant non Antonio gratias agere sed tantum Domino Deo.

57, 1. Unus itaque Fronto nomine, de Palatio, passionem habebat pessimam. Linguam enim suam mordebat, et prope perdere habebat oculos. Ingressus itaque in montem, rogabat Antonium orare pro ipsum. 2. At ille oravit et dixit illi: « Vade, sanus eris ». Et ille perseverabat et permansit aliquos dies in montem. Perseveravit autem Antonius dicens illi: « Non potes quamdiu hic es curari. Exi, et cum perveneris Aegyptum, videbis signum qui fieri habet in te ». 3. Et ille credens abiit,

55. *in totum* h: *in toto* M 56. *cogitabimus* g: *-vimus* M | *committebimus* h: *-evimus* M
56, 1. *<ista>* h | *adeuntibus* g: *audientium* M 6. *vero <...>* g 9. *senis* g: *senes* M
57, 7. *potes* g: *-est* M 8. *perveneris* g: *-it* M

tiamo, noi non penseremo, né commetteremo mai nulla di male. 13. Educandoci dunque cosí, potremo ridurre in servitú il corpo, e piacere al Signore Dio nostro e schiacciare il nemico e le sue insidie ».

56, 1. <Questi> insegnamenti dava a chi andava a trovarlo; provava compassione per gli indemoniati e pregava per loro. E molte volte il Signore lo ascoltò; ma egli non s'insuperbiva quando veniva esaudito, né mormorava quando non lo era, ma ringraziava sempre il Signore, ed <esortava> i malati a sopportare pazientemente e a comprendere che la guarigione miracolosa non era opera sua né di nessun altro uomo, ma solo del Signore, che fa quando vuole e a chi vuole. 2. I malati accoglievano i discorsi del vecchio come una medicina, e imparavano a sopportare con pazienza e a non disperarsi. Chi veniva guarito imparava a ringraziare non Antonio, ma soltanto Dio Signore.

57, 1. Un tale di nome Frontone, del palazzo, aveva una malattia gravissima. Si mordeva la lingua, e stava per perdere gli occhi. Arrivato sul monte, chiese ad Antonio di pregare per lui. 2. Egli pregò e gli disse: « Va, guarirai ». Ma quello insisteva e rimase alcuni giorni sul monte. Antonio allora insisté dicendogli: « Finché rimarrai qui, non puoi guarire. Parti di qui, e una volta giunto in Egitto, vedrai il miracolo che si compirà in te ». 3. L'altro gli credette

57-8. *in servitute redigere corpus* cfr. 1 Ep. Cor. 9, 27

et mox ut vidit Aegyptum, recessit passio, et factus est homo sanus, secundum sermonem Antonii quem orans didicit a Salvatore.

58, 1. Virgo autem quaedam de civitate nomine Busiris de Tripoli passiones habebat pessimas et valde miserabiles: lacrimae enim ipsius et mucci et saniae quae exiebant de auribus eius, cadentia super terra, et continuo fiebant vermes. Et corpus ipsius passum erat paralysin, et oculi non erant in proprietatem. 2. Huius parentes, videntes monachos euntes ad Antonium, et credentes Dominum qui curavit eam cui influxus sanguinis erat, rogaverunt monachos euntes ut una cum filia sua irent ad Antonium. 3. Et consenserunt, et fecerunt iter cum ipsis usque ad montem. Puella itaque cum parentibus suis remansit hic foris apud Papnutium nomine confessorem et monachum. Monachi itaque ingressi sunt ad Antonium in interiorem montem, et volentes illi narrare eidem seni de ipsa virgine, ipse praecessit eos et narravit eis passionem puellae. 4. Proinde rogantibus ipsis ut introiret in montem non permisit, dixit autem ad eos: « Ite, et si non est mortua, invenietis eam sanam. Non enim haec cura virtus mea est ut ad me miserum hominem introeat, sed Salvatoris est haec cura, qui in <omni> loco facit misericordiam suam invocantibus eum. 5. Illi itaque oranti annuit Dominus et mihi manifestavit propter suam dilectionem quam habet circa genus hominum, quia passionem illius puellae curat ». 6. Facta est itaque haec ammiratio, et exeuntes monachi invenerunt parentes gaudentes et puellam sanam.

58, 2. *Tripoli* g: *tripolis* M 2-3. *miserabiles* h: *-e* M 8. *cui* g: *qui* M 10. *Antonium* g: *-us* M | *iter* g: *iterum* M 10-1. *cum ipsis* g: *iterum ipsis* M 14. *volentes illi* h: *volentem illi* M 17. *introiret* h: *introire* M 21. *<omni>* g

e se ne andò; e appena vide l'Egitto, la malattia scomparve, e diventò sano, come aveva detto Antonio nelle parole che pregando aveva appreso dal Salvatore.

58, 1. Una vergine che veniva dalla città chiamata Busiride di Tripoli aveva delle malattie gravi e molto miserevoli: le lacrime di lei e il muco e gli umori che le uscivano dalle orecchie, cadevano a terra e subito divenivano vermi. E il corpo era colpito dalla paralisi, e gli occhi non erano secondo natura. 2. I suoi genitori, vedendo che degli eremiti andavano da Antonio, e credendo nel Signore che curò la donna che perdeva sangue, pregarono gli eremiti di concedere loro di andare da Antonio insieme alla figlia. 3. Ed essi acconsentirono, e fecero il viaggio con loro fino al monte. La fanciulla rimase con i suoi genitori ad una certa distanza dal monte, presso Pafnuzio, confessore e eremita. Gli eremiti si recarono da Antonio nella parte piú interna del monte, e appena vollero parlare al vecchio della vergine, egli li precedette e raccontò loro la malattia della fanciulla. 4. Quando essi gli chiesero se poteva venire sul monte, Antonio non volle, ma disse loro: « Andate, e se non è morta la troverete guarita. Questa guarigione non è opera mia, perché essa debba venire da un misero uomo come me, ma è opera del Salvatore, che in <ogni> luogo è misericordioso verso chi lo invoca. 5. Il Signore ha acconsentito a lei che lo pregava e, grazie all'amore che porta al genere umano, mi ha rivelato che guarirà la malattia di quella fanciulla ». 6. Avvenne dunque questo miracolo, e uscendo gli eremiti trovarono i genitori gioiosi e la fanciulla guarita.

58, 8. *qui curavit ... sanguinis erat* cfr. Ev. Matth. 9, 20

59, 1. Et ingredientibus aliquando duobus monachis ad eum, aqua defecit ab ipsis, et mortuus est unus. Alius autem periclitabatur mori. Et cum non posset ambulare, iacebat in terram, expectans mortem. 2. Antonius autem, sedens in montem vocavit duos monachos quos contigit illo tempore illic esse, et dixit illis: « Accipite vas cum aqua, et currite via, quae ducit in Aegyptum. 3. Duobus enim venientibus, unus mortuus est, alius autem moriturus est, si non curritis. Hoc enim mihi oranti nunc revelatum est ». 4. Euntes itaque monachi <unum> invenerunt, et mortuum quidem sepelierunt, illum autem refecerunt aqua et deduxerunt eum ad senem. Erat enim iter quasi unius diei. 5. Si autem adhuc quaerat quis dicens: « Quare non antequam moreretur hoc dixit? », male quaerit: non enim Antonii erat iudicium mortis, sed Dei qui iudicavit illum mori, de alio autem ostendit et revelavit Antonio. 6. <Antonii> autem hoc erat ammirabile, quia sedens in monte habebat quidem cor sobrium, Dominum autem revelantem ei quae longe fiebant.

60, 1. Et aliquando iterum, sedens in montem, respiciens in eremum, vidit unum [et] assumi, et multum gaudium fieri occurrentibus ei, et mirationem. Et dum beatitudinem huiusmodi hominis miraretur, Antonius orabat scire quid est hoc, aut quis sit qui assumebatur. 2. Et continuo venit illi vox dicens: « Haec est anima Amun monachi », qui sedebat in montem qui dicitur Nitrias. Hic autem Amun a iuventute sua usque ad senectutem per-

59, 9. *curritis* g: *-etis* M 10. <*unum*> h 14. *antequam* g: *antequa* M 17. <*Antonii*> g 19. *Dominum... revelantem* g: *d(omi)no ... -e* M
60, 2. [*et*] g 3. *mirationem* b: *miserationem* Mh 3-4. *beatitudinem* g: *-e* M 4. *hominis* g: *-es* M 7. *Nitrias* h: *-eas* M 8. *senectutem* g: *-e* M

59, 1. Una volta due eremiti si recavano da lui, e l'acqua venne loro a mancare e uno morí. L'altro correva il pericolo di morire. Non avendo la forza di camminare, giaceva a terra, aspettando la morte. 2. Antonio, che stava seduto sul monte, chiamò due eremiti che in quel momento si trovavano lí e disse loro: « Prendete un vaso con dell'acqua, e correte per la strada che conduce in Egitto. 3. Di due eremiti che venivano qui, uno è morto, e l'altro morirà presto, se non correte. Questo mi è stato rivelato ora mentre pregavo ». 4. Gli eremiti andarono dunque, ne trovarono ‹uno› morto, e lo seppellirono; quanto all'altro, lo ristorarono con l'acqua e lo accompagnarono dal vecchio. C'era da percorrere quasi un giorno di strada. 5. Ma se qualcuno facesse ancora questa domanda: « Perché Antonio non parlò prima che l'eremita morisse? », la domanda sarebbe fuori luogo. Il giudizio della morte non spettava infatti ad Antonio, ma a Dio, il quale giudicò che uno dei due dovesse morire, ma l'altro mostrò e rivelò ad Antonio. 6. Di Antonio questo solo fatto deve essere guardato con meraviglia: come sedendo sul monte avesse il cuore puro, e il Signore che gli rivelava quanto accadeva lontano da lui.

60, 1. Ancora un'altra volta, mentre sedeva sul monte e guardava verso il deserto, vide che un uomo era assunto in cielo e coloro che gli andavano incontro avevano grande gioia e meraviglia. Mentre ammirava la beatitudine di quest'uomo, Antonio pregava per sapere cosa accadesse, e chi era colui che veniva assunto. 2. E subito giunse a lui una voce che diceva: « Questa è l'anima del monaco Amun ». Amun stava sul monte della Nitria, e dalla giovinezza fino alla vec-

mansit studio deifico. 3. Et iter erat ab Antonio usque
10 ad montem ubi assumptus est ille, mansiones tredecim.
Hi ergo qui cum Antonio erant, videntes eum ammiran-
tem, rogaverunt eum scire de qua miraretur re, et dixit
illis quomodo Amun reddidit animam. 4. Erat enim
notus illis et ipsi, quia assidue introibat ad illum, et signa
15 multa facta sunt per illum. Ex quibus unum dicimus.
Aliquando exigente necessitate transire eum flumen qui
dicitur Lupus, erat autem tunc plenitudo aquarum.
5. Rogavit itaque eum qui erat cum illo Theodorus no-
mine, ut iret longius ne se viderent nudos in natando.
20 6. Et posteaquam ivit Theodorus, erubescebat iterum
seipsum nudum videre. Cum ergo hanc curam habuisset
de confusione nuditatis, continuo translatus est et positus
est trans flumen. 7. Theodorus itaque, et ipse vir timo-
ratus, postquam natavit, vidit illum praecessisse, et omni-
25 no aquam non habere. Rogabat scire modum transfreta-
tionis. 8. Cum vidisset autem eum noluisse dicere, for-
titer tenebat pedes ipsius dicens: « Non te dimittam, nisi
a te didicero ». 9. Videns autem Amun pervicaciam
Theodori, et sciens quia primo negavit se dicturum, exegit
30 ab ipso testificationem ne diceret alicui ante mortem ip-
sius, et sic narravit illi, dicens: « Sublevatus sum et posi-
tus sum trans flumen. Non tetigerunt pedes mei aquam,
neque ambulavi super ipsam, quia omnino haec res homi-
nibus impossibilis est, Domino autem possibilia sunt
35 omnia, et his quibus concesserit, quomodo fecit magno
apostolo Petro ». 10. Theodorus ergo post mortem

12. *scire* g: *sciri* M 13. *Amun* g: *amon* M 14. *ipsi, quia* h: *ipsis qui* M 15. *illum* g: *-o* M 20. *ivit* g: *ibit* M 25. *aquam* g: *-a* M 25-6. *transfretationis* g: *-es* M 28. *Amun* g: *-on* M | *pervicaciam* h: *perniciem* M 29. *exegit* g: *exigit* M 33-4. *hominibus* h: *omnibus* M

chiaia aveva perseverato nella vita ascetica. 3. Dal luogo dove stava Antonio fino al monte dove fu assunto Amun, c'era un viaggio di tredici stazioni. Coloro che erano con Antonio, vedendolo cosí pieno di ammirazione, gli domandarono cosa ammirasse, ed egli disse loro che Amun aveva reso l'anima. 4. Amun era noto a lui e a loro, perché continuamente veniva a trovarlo, e molti prodigi si erano compiuti tramite suo. Fra questi, ne narreremo uno. Una volta, dovette attraversare il fiume chiamato Lupo, e c'era la piena. 5. Egli allora pregò il confratello che era con lui, di nome Teodoro, di andare piú lontano, perché non si vedessero nudi mentre nuotavano. 6. E dopo che Teodoro se ne andò, egli arrossí di nuovo, al veder nudo sé stesso. Mentre la vergogna della nudità gli dava questo affanno, improvvisamente fu trasportato via e posto al di là del fiume. 7. Teodoro, uomo anche lui timorato, nuotò e vide che l'altro era giunto prima e che non era affatto bagnato. Chiese di conoscere come aveva traversato il fiume. 8. Ma vedendo che l'altro non glielo voleva dire, gli tenne ben fermi i piedi dicendo: « Non ti lascerò, se non me lo dirai ». 9. Amun, vista la ostinazione di Teodoro, pensando che prima si era rifiutato di parlare, pretese da lui la dichiarazione che non avrebbe detto nulla a nessuno prima della sua morte, e allora gli raccontò: « Sono stato sollevato e deposto al di là del fiume. I miei piedi non hanno toccato l'acqua, né ho camminato sopra di essa; questa è una cosa affatto impossibile per gli uomini, mentre tutte le cose sono possibili al Signore, e a coloro ai quali egli lo concede, come fece con il grande apostolo Pietro ». 10. Fu dunque Teodoro, dopo la morte di Amun,

60, 35-6. *quomodo fecit magno apostolo Petro* cfr. Ev. Matth. 14, 28-29

Amun narravit hoc. Monachis itaque quibus dixerat Antonius de assumptione Amun, annotaverunt diem, et venientibus fratribus a Nitria post triginta dies ad senem, interrogaverunt eos et didicerunt quia illo die et illa hora dormivit Amun quando animam ipsius vidit adsumi senex Antonius. 11. Hii ergo et illi mirabantur de puritate animi ipsius, quomodo vidit quid gestum est in loco qui longius erat ab ipsis mansiones tredecim, et quomodo continuo vidit animam adsumi.

61, 1. Et Archelaus comes quidam venit ad eum, et invenit eum in montem hic foris circa flumen, et rogabat illum tantum orare pro quandam puellam quae erat Laodicia nomine Polycratia, quae erat in virtute Dei ammirabilis, in qua Christus habitabat. 2. Dolebat ei stomachum vehementer et latus a nimia abstinentia, et erat toto corpore infirmus. Orabat itaque Antonius. 3. Comes vero notavit diem in quo oravit, et cum venisset Laodiciam, invenit virginem sanam, et dum interrogat tempus vel diem, <di>dicit quia ipse erat dies in quo oravit Antonius, et proferens cartam ostendit omnibus, et audientibus ammirabantur quomodo Dominus curavit eam, Antonio deprecante bonitatem eius.

62, 1. Nam et <de> his qui ad eum veniebant saepius praedixit venturos ad se et ante dies vel menses et propter quam causam venturi sunt. Alii autem videndi causam adveniebant, <alii ...>, et omnes non vexationem aut

37. *Amun* g: *-on* M 38. *Amun* g: *-on* M 39. *Nitria* g: *Nitrea* M 41. *Amun* g: *-on* M | *adsumi* g: *ad sum* M 43. *quomodo* g: *quomod* M 44. *quomodo* g: *quomo* M

61, 3. *erat* g: *-nt* M 3-4. *Laodicia* h: *laudicia* M 10. *<di>dicit* g

62, 1. *<de>* g 4. *<alii ...>* g | *vexationem* h: *vexandi causam* M

a narrare questo prodigio. Orbene gli eremiti, con i quali Antonio aveva parlato dell'assunzione di Amun, presero nota del giorno, e quando, trenta giorni dopo, dei confratelli vennero dalla Nitria a trovare il vecchio, li interrogarono e seppero che Amun si era addormentato per sempre proprio in quel giorno e in quell'ora in cui il vecchio Antonio aveva visto che la sua anima saliva in cielo. 11. Gli uni e gli altri ammirarono la purezza del suo animo, che egli avesse visto ciò che era accaduto in un luogo lontano da loro tredici stazioni, e in un istante avesse visto anche l'assunzione dell'anima di Amun.

61, 1. Un certo Archelao, che era *comes*, venne da Antonio e lo trovò a qualche distanza dal monte, vicino al fiume; e gli chiese soltanto di pregare per una ragazza di Laodicea, di nome Policrazia, la quale era ammirevole per la sua virtú religiosa, e nella quale abitava Cristo. 2. Lo stomaco e un fianco le dolevano molto, a causa della troppa astinenza, e tutto il suo corpo era infermo. Antonio pregò. 3. Archelao prese nota del giorno in cui aveva pregato, e giunto a Laodicea trovò la vergine guarita. Chiese l'ora e il giorno, e venne a sapere che era il giorno in cui Antonio aveva pregato. Tirò fuori la carta e la mostrò a tutti, e tutti ascoltando il fatto furono presi da meraviglia, poiché il Signore l'aveva guarita, quando Antonio aveva invocato la sua bontà.

62, 1. Spesso predisse, giorni o mesi prima, l'arrivo di certe persone, e la causa per cui sarebbero venuti. Alcuni venivano per vederlo, ‹altri perché ammalati o tormentati dai demoni›;

damnum tantae viae desertae laborem computabant. Singuli enim sic rediebant sentientes quia proderat illis adventus ad eum. 2. Et talia videns et audiens de ipso dici, rogabat omnes dicens: « Nolite de me ammirari, sed de Domino, quia nobis adhuc hominibus constitutis donavit scire eum ut possumus ».

63, 1. Aliquando autem iterum venit huc foris ad monachos, et alii monachi rogabant eum ascendere in navem et ire trans flumen ut oraret ibi apud illos. 2. Mox ascendit navem, sensit ibi odorem pessimum et amarum. Illi autem qui erant in navem dicebant odorem esse salsamenti. 3. Ille autem dicebat: « Non, pessimus hic odor alius est ». Et dum dicit, iuvenis quidam habens daemonem antecessit, et absconsus erat in navem, et continuo clamavit. Correptus autem daemon in nomine Domini nostri Iesu Christi, exivit continuo, ‹et ille quidem homo(?)› sanus factus est, omnes autem scierunt quia malus odor daemonis erat.

64, 1. Et alius quidam de praeclaris hominibus, habens daemonem ductus est ad eum. Erat autem hic daemon pessimus in tantum ut ipse homo in quo erat nesciret quia ad Antonium ductus erat. Nam et articulos suos manducabat. 2. Et illi qui illum adduxerunt rogabant Antonium ut oraret pro eo. Et ipse vero misericordiam passus pro iuvene orabat, et nocte vigilabat cum ipso. 3. Iuvenis autem circa mane subito insiluit in Antonio et impulit eum. Irascentibus autem his qui cum ipso ve-

5. *tantae* g: *-a* M   5-6. *singuli* g: *-is* M   6. *sic rediebant* g: *sicredebant* M
7. *talia* g: *alia* M   10. *possumus* g: *-imus* M
63, 6. *pessimus* g: *possimus* M   10-1. ‹*et ille quidem homo?*› g
64, 1. *alius* g: *-is* M   4. *quia* g: *qui* M

e nessuno badava alla sofferenza e alla fatica della lunga strada deserta. Tutti andavano via sentendo che il viaggio da Antonio aveva giovato loro. 2. Vedendo questo e sentendo che si parlava di lui, Antonio pregava tutti dicendo: « Non ammirate me, ma il Signore, poiché ha concesso a noi, che siamo ancora uomini, di conoscerlo come possiamo ».

63, 1. Tornò a visitare degli eremiti che risiedevano lontano; ed ecco, altri eremiti gli chiesero di salire su una nave e di attraversare il fiume perché pregasse con loro. 2. Appena salí sulla nave, sentí un odore molto cattivo e pungente. Quelli che erano sulla nave dicevano che era l'odore del pesce salato. 3. Egli però disse: « No, questo tremendo fetore ha un'altra ragione ». Mentre parlava, un giovane indemoniato che era salito prima sulla nave e si era nascosto, incominciò improvvisamente a gridare. Ma il demonio, rimproverato in nome del Signore nostro Gesú Cristo, uscí subito ‹e quell'uomo› guarí; e tutti seppero che il cattivo odore era del demonio.

64, 1. Un altro uomo illustre, invasato dal demonio, fu condotto da lui. Questo demonio era cosí terribile, che l'uomo in cui abitava non capiva di venir condotto da Antonio. Arrivava al punto di mangiarsi le dita. 2. Coloro che lo avevano condotto chiesero ad Antonio di pregare per lui. Egli ebbe pietà del giovane, pregò, e la notte vegliò con lui. 3. Ma il giovane, verso l'alba, improvvisamente aggredí Antonio e si diede a scuoterlo. Coloro che lo avevano accompagnato si

nerant, dicebat Antonius: « Nolite irasci iuveni. Non enim ipse fecit, sed daemon qui in ipso est. 4. Correptus enim et iussus ire <in> inaquosa, et insanivit et hoc fecit. Clarificate itaque Dominum. Hoc enim quod in me insiluit, signum factum est vobis quia exivit ». 5. Hoc Antonio dicente, continuo iuvenis factus est sanus, et deinceps sobrius constitutus, agnovit ubi sit, et salutavit senem, gratias agit Deo.

65, 1. Multa itaque et alia similia et convenientia dixerunt Dominum per ipsum fecisse monachi. Non autem ista tantum admirationis digna sunt <u>t alia admirabiliora. 2. Aliquando enim futurus ad manducandum circa horam nonam surrexit orare, et sensit se raptum esse mente. Et, quod erat ammirabile, stans videbat se stare extra, et quasi deduci in aërem ab aliquibus. 3. Et alios videbat amaros et pessimos stantes in aërem, volentes illum vetare ne transiret. Illis autem qui eum deducebant repugnantibus, illi exigebant si non sit reus. Et volentibus disputare de ipsa ratione adversarii coeperunt a nativitate ipsius. 4. Illi autem qui deducebant Antonium prohibuerunt dicentes illis: « Ea quae sunt a nativitatis Dominus delevit. Ex eo autem factus est monachus et promisit Deo, licet rationem facere de ipso ». 5. Tunc accusantibus ipsis et non probantibus, liber factus est illi et sine prohibitione via. Et continuo vidit se venientem, ad se stantem, et iterum erat Antonius totus. 6. Et manducare oblitus est et permansit nocte ipsa et alia die gemens et orans. Mirabatur enim videns contra quantos

10. *dicebat* g: *-nt* M 12. *<in>* g 14. *vobis* h: *nobis* M
65, 3. *ista* g: *-am* M | *<u>t alia* h: *talia* M 5. *horam* g: *-a* M 8. *volentes* h: *-ibus* M 18. *Antonius* g: *adtonitus* M 20. *videns* g: *mirans* M | *contra* g: *quanta* M

adirarono, ma Antonio disse: « Non adiratevi contro il giovane. Non è lui a fare questo, ma il demonio che sta in lui. 4. Poiché è stato rimproverato e ha avuto l'ordine di andare <in> luoghi aridi, ecco che è impazzito e ha fatto cosí. Glorificate quindi il Signore. Il fatto che mi abbia aggredito, è per voi un segno che il demonio è andato via ». 5. Mentre Antonio parlava, il giovane guarí improvvisamente, e divenuto ragionevole, riconobbe dove stava, e salutò il vecchio, e ringraziò Dio.

65, 1. Molti altri prodigi, simili e corrispondenti, dissero gli eremiti che il Signore aveva compiuto per mezzo suo. Degne di ammirazione sono però non tanto queste cose, quanto altre ancora piú straordinarie. 2. Una volta quando stava per mangiare, intorno all'ora nona, si alzò a pregare, e sentí che la sua mente era rapita. Quello che desta meraviglia, è il fatto che stando fermo vedeva sé stesso al di fuori di sé, e come condotto per aria da alcuni. 3. Vide nell'aria altri esseri acerbi e malvagi, i quali volevano impedirgli di passare. Poiché chi lo conduceva opponeva resistenza, essi domandarono se era colpevole; e, volendo disputare di questo, gli avversari cominciarono dalla sua nascita. 4. Ma coloro che conducevano Antonio si rifiutarono, dicendo loro: « Le colpe commesse dalla nascita, il Signore le ha cancellate. È lecito chiedergli conto solo delle azioni compiute da quando diventò eremita e si consacrò a Dio ». 5. Allora, poiché quelli lo accusavano e non portavano prove, la via diventò libera per lui, e senza ostacoli. E subito vide l'altro sé stesso tornare indietro, e stargli vicino, e Antonio fu di nuovo una persona intera. 6. Dimenticò di mangiare, e quella notte e il giorno dopo rimase a gemere e a pregare. Si stupí vedendo

64, 12. *iussus ire <in> inaquosa* cfr. Ev. Luc. 11, 24

nobis est colluctatio, et per quantos labores transire habemus aërem. 7. Et memoratus est quia hoc erat quod dicit Apostolus sanctus: « Secundum principem potestatis huius aëris ». In hoc enim inimicus habet potestatem: pugnare et temptare et vetare eos qui pertranseunt. 8. Propter quod: « Sumite arma Dei, ut possitis res‹is›tere in die nequam, ut nihil habens inimicus de nobis malum dicere confundatur itaque a nobis ». Quando hoc didicimus illi contigisse, memorati sumus Apostoli sancti dictum dicentis: « Sive in corpus sive extra corpus, nescio, Deus scit ». 9. Sed Paulus sanctus quidem usque ad tertium caelum raptus est, et audivit inenarrabilia verba et descendit, Antonius vero usque ad aërem vidit se venisse, et ibi certamen sustinuisse, donec liber appareat.

66, 1. Habebat autem iterum et hoc donum: in montem enim sedens solus, si quaerebat aliquid intelligere apud se, et incertus quid sit verum haesitans, hoc illi revelatum a Deo. 2. Et erat secundum Scripturas beatissimus ille edoctus a Deo. Post hoc aliquando quaestio facta est illi cum ipsis qui ingressi sunt ad eum, de animi conversatione in hoc mundo, et qualis erit locus ipsius in futurum. Alia nocte clamavit illum quidam desuper dicens: « Antoni, surge et ‹exi› ». 3. Exiens itaque – sciebat enim cui clamanti debeas respondere – et respiciens, vidit quemdam foedum et terribilem et adtangentem usque ad nubes, ascendentes quoque aliquos quasi pinnatos. 4. Ille extensis manibus aliquos quidem prohibebat. Quos autem non poterat prohibere, supervola-

26. *res‹is›tere* g 28. *confundatur* g: *-ntur* M 30. *dicentis* g: *-es* M 34. *descendit* h: *discedit* M
66, 3. *quid* g: *quis* M 9. *‹exi›* h 11. *terribilem* g: *interribilem* M

contro quanti dobbiamo lottare, e con quante fatiche dobbiamo attraversare l'aria. 7. E ricordò che questo era quanto dice il santo Apostolo: « Secondo il principe che ha la potestà dell'aria ». In questo infatti consiste il potere del nemico: nel combattere, e tentare e ostacolare chi attraversa l'aria. 8. Perciò l'Apostolo esortava: « Prendete le armi di Dio, perché possiate resistere nel giorno malvagio, perché il nemico, non potendo dire nulla di male intorno a noi, venga confuso da noi ». Quando apprendemmo che queste cose erano accadute ad Antonio, ci ricordammo delle parole del santo Apostolo: « Se nel corpo o fuori del corpo, non so. Lo sa Dio ». 9. Ma san Paolo fu rapito fino al terzo cielo, e udí parole inenarrabili e discese, mentre Antonio vide di essere giunto fino all'aria, e di avere sostenuto una lotta, finché non si rivelò libero.

66, 1. Aveva anche questo dono: quando stava solo sul monte, se cercava di comprendere qualcosa fra sé, ed era in dubbio su quale fosse la verità, questa gli veniva rivelata da Dio. 2. Come dicono le Scritture, era Dio che istruiva quel beatissimo uomo. Poi, una volta vi fu una discussione tra lui e coloro che erano andati a trovarlo, sulla condotta dell'anima in questo mondo, e quale sarebbe stata la dimora dell'anima in futuro. La notte seguente qualcuno lo chiamò dall'alto dicendo: « Antonio, alzati ed ‹esci› ». 3. Egli uscí – sapeva a chi si deve rispondere quando chiama –, si mise a guardare, e vide un uomo deforme e terribile che toccava le nubi, e degli esseri alati che salivano in alto. 4. Stendendo le mani, l'uomo respingeva qualcuno di loro. Ma quelli che non

65, 23-4. *Secundum principem ... aëris* Ep. Eph. 2, 2 26-7. *Sumite arma Dei ... in die nequam* Ep. Eph. 6, 13 27-8. *ut nihil habens ... itaque a nobis* cfr. Ep. Tit. 2, 8 30-1. *Sive in corpus ... Deus scit* 2 Ep. Cor. 12, 2 31-2. *ad tertium caelum raptus est ... inenarrabilia verba* cfr. 2 Ep. Cor. 12, 2-4
66, 4-5. *secundum Scripturas ... edoctus a Deo* cfr. Is. 54, 13; Ev. Io. 6, 45; 1 Ep. Thess. 4, 9

15 bant et ascendebant securi. Super ipsos huiusmodi ergo longus ille stridebat dentes suos, super cadentes autem gaudebat. 5. Et continuo ad Antonium facta est vox dicens: « Intellige quod vides », et aperta mens ipsius intellexit quia animarum transitus est et longum illum
20 scivit esse inimicum qui invidere solet fidelibus, et reos sibi tenebat et prohibebat pertransire, non consentientes autem illi et invitos dimittebat, et pertransiebant ascendentes. 6. Hoc iterum cum vidisset, quasi commemoratus amplificavit certamen festinans cotidie proficere ab
25 his qui in priore sunt. 7. Ista autem non voluntarie enarrabat ipse, sed extendente ipso orationem et apud se mirationem, interrogantibus his qui cum ipso erant, et prementibus eum, coactus dicebat ut pater filiis [his], qui non potest abscondere ab eis aliquid: aestimabat quia
30 conscientia ipsius pura est a iactatione. 8. Illis autem utilis erat narratio discentibus quia fructus studii deifici bonus est, et laborum consolatio visiones sunt.

67, 1. Quales itaque mores habebat sine malitiam et humilem animum, infiniti probantes scierunt. Canonem enim ecclesiasticum nimium honorabat, et omnem clericum honore praecedere se volebat. 2. Episcopis enim
5 et presbyteris non erubescebat inclinare caput suum. Diaconus autem si aliquando utilitatis causa veniebat ad illum, loquebatur ad ipsum utilitatem quam arbitrabatur, orationem vero illi concedebat facere, non erubescens, et in hoc discere quoque et ipse non confundebatur. 3.
10 Nam saepius interrogabat eos audire aliquid ab ipsis. Pro-

19. *longum* g: *-us* M 20. *inimicum* h: *invidum* M | *invidere* g: *-eret* M | *reos* g: *reor* M 22. *invitos* h: *-us* M 25. *priore* h: *-res* M 26. *ipso* g: *-e* M 29. *abscondere* g: *abscedere* M 31. *discentibus* g: *discedentibus* M
67, 5-6. *diaconus* g: *-o* M

riusciva a fermare, volavano sopra di lui e salivano indisturbati. L'uomo alto strideva i denti contro di essi, e godeva della caduta degli altri. 4. Subito giunse ad Antonio una voce che diceva: « Comprendi quello che vedi »; e la sua mente, apertasi, comprese che era il transito delle anime e conobbe che l'uomo alto era il nemico che suole invidiare i fedeli, che tratteneva e non lasciava passare chi gli era sottomesso, mentre lasciava andare chi non gli consentiva e non gli ubbidiva. Costoro passavano oltre e salivano in alto. 6. Vedendo questo, come richiamato al ricordo Antonio intensificò la sua gara cercando ogni giorno di progredire piú di chi stava davanti a lui. 7. Non narrava spontaneamente queste cose, ma mentre prolungava la preghiera e l'ammirazione interna, chi stava con lui lo interrogava, e insisteva perché parlasse. Allora egli, costrettovi, parlava come parla ai figli un padre che non può nascondere loro nulla; riteneva che la sua coscienza fosse pura da qualsiasi vanteria. 8. Per loro, d'altra parte, il racconto era utile, perché imparavano che il frutto dell'esercizio spirituale è buono, e che le visioni consolano dalle fatiche.

67, 1. Infinite persone hanno saputo per esperienza come il suo carattere fosse senza malizia e il suo animo umile. Mostrava un grandissimo rispetto per il clero, e voleva che tutti i chierici lo precedessero nel ricevere onore. 2. Non arrossiva di chinare il capo davanti ai vescovi e ai preti. Se talvolta da lui veniva un diacono per il profitto della propria anima, Antonio gli diceva le cose che pensava potessero essergli utili; ma nel pregare insieme, cedeva a lui il privilegio, e non arrossiva e non si confondeva di apprendere da lui. 3. Spesso infatti interrogava gli altri per ascoltare qualcosa

18. *Intellige quod vides* cfr. Dan. 9, 23 18. *aperta mens ipsius* cfr. Ev. Luc. 24, 31

fitebatur enim nonnullum lucrum acquirere eum si quis dicit illi utile aliquid. 4. Nam et facies eius magnam gratiam habuit. <Habuit> et hoc praeclarum donum a Salvatore: si enim et cum multitudine monachorum esset, 15 et aliquis videre illum volebat de his qui aliquando non viderunt illum, statim ceteros pertransiens ad illum currebat a facie et visu illius tractus. 5. Non quia excelsior erat aut latior a ceteris, sed hoc indicabat animi ipsius morum gravitas et stabilitas et puritas. 6. Quietam 20 enim habens animam, sine turbore habebat et sensus visibiles, ita ut gaudium animi ipsius in facie et hilaritas appareat, et de motu corporis ipsius sentiebatur et intelligebatur animi ipsius stabilitas, sicut scriptum est: « Corde gaudente, facies hilarata est. In tristitia autem constituto, 25 maesta facies ». 7. Sic enim Iacob agnovit Laban cogitantem insidias, et dixit ad mulieres suas: « Non est [qui] facies patris tui ad me ut heri et nudius [tertius] tertiana dies ». 8. Sic Samuel agnovit David. Gratiosos enim habebat oculos et dentes candidos. Sic et Antonius agnosce- 30 batur. Quomodo turbari posset aliquando, cum habebat semper quietum et serenum animum? Aut quando posset esse tristis, cum semper gaudebat mens ipsius?

68, 1. Nam et fide valde ammirabilis erat, et alienus ab omni impietate. Neque enim Melitianis schismaticis aliquando communicavit, sciens nequitias ipsorum ab initio et recessionem, neque Manichaeis neque aliis haere-

13. <*Habuit*> b 16-7. *currebat* g: *-nt* M 17. *visu* g: *visui* M 19. *morum gravitas* g (App.) h: *quorum gravata* M 20-1. *visibiles* g: *-is* M 23-4. *corde gaudente* h: *corivadantes* M 24. *hilarata est* h: *hilaritas* M 25. *agnovit* g: *anovit* M 25-6. *cogitantem* g: *-es* M 27. [*tertius*] h 29. *Antonius* g: *-um* M 30. *turbari* g: *-e* M | *posset* g: *-it* M 31. *posset* g: *-it* M
68, 2. *Melitianis* h: *Melithianis* M *Meletianis* g

da loro, perché ammetteva di ricavare un profitto se qualcuno gli diceva qualcosa di utile. 4. Il volto di Antonio era pieno di grazia. <Aveva avuto> anche questo dono singolare dal Salvatore: se stava insieme a molti eremiti, e qualcuno di coloro che non l'avevano mai visto voleva vederlo, questi subito trascurava gli altri e correva da lui, attratto dal suo volto e dalla sua figura. 5. Si distingueva dagli altri non perché fosse piú alto o piú robusto, ma faceva questo effetto la serietà dei costumi, la fermezza e la purezza del suo animo. 6. Essendo la sua anima quieta, anche il suo aspetto visibile restava senza turbamenti, di modo che la gioia e la letizia dell'animo apparivano sul suo volto, e i movimenti del corpo lasciavano sentire e capire la stabilità dell'animo, come sta scritto: « Quando il cuore gode, il volto è lieto. Quando invece è triste, anche il volto è mesto ». 7. Cosí Giacobbe capí che Labano stava macchinando delle insidie, e disse alle sue donne: « Il volto di vostro padre verso di me non è quello di ieri o dell'altro ieri ». 8. Cosí Samuele riconobbe David. Infatti aveva gli occhi pieni di grazia e i denti candidi. E cosí si poteva riconoscere Antonio. Come avrebbe potuto turbarsi, se il suo animo era sempre quieto e sereno? O quando avrebbe potuto essere triste, se la sua mente era sempre gioiosa?

68, 1. Anche in materia di fede era ammirevole, e lontano da qualsiasi empietà. Non ebbe mai rapporti con gli scismatici Meliziani, ben conoscendo fin dal principio le loro nequizie e la loro apostasia: non parlò come amico neppure con i Mani-

67, 17-9. *Non quia ... latior ...* cfr. 1 Reg. 16, 7 23-5. *Corde gaudente ... maesta facies* Prov. 15, 13 26-8. *Non est ... dies* Gen. 31, 5 28-9. *Gratiosos enim ... dentes candidos* cfr. 1 Reg. 16, 12

5 ticis ut amicus locutus est, nisi tantum ut persuadat illis ut redeant ad Ecclesiam et non permaneant in impietate. 2. Nam et praecipiebat fugire amicitiam horum. Colloquium enim ipsorum exterminium dicebat esse animi. Sic enim et Arianam haeresim abominabatur, et praecipiebat 10 omnibus non accedere ad eos nec habere malam fidem ipsorum. 3. Nam aliquando venerunt ad eum aliqui Ariani in montem, et scrutatus eos, et didicit sermones eorum, et postquam scivit illos tales, proiecit illos de monte instanter. Dicebat enim peiores esse a serpentibus 15 sermones eorum.

69, 1. Et aliquando mentiti sunt Ariani, et dicebant: « Sic sentit Antonius quomodo et nos ». Audiens haec indignatus est cum admiratione. 2. Et post hoc, rogatus ab episcopis et fratribus omnibus, descendit de monte 5 et venit Alexandriam, et abdicavit Arianos dicens illos novissimos esse haereticos, et praecursores esse Antichristi. 3. Docebat quoque populum non esse Filium Dei factum ex nihilo, ut illi dicunt, sed esse proprium Filium Patris, natum de substantia Patris, et Sapientiam 10 esse. 4. « Unde impietas est dicere quia erat aliquando quando non erat. Erat enim semper Sermo constitutus cum Patre. Unde nolite habere cum impiis, ipsi Ariani, ullam communicationem. 5. Nulla enim communicatio lucis cum tenebra. Vos itaque pii christiani estote. Illi 15 autem, dicentes facturam esse eum qui de Patre natus est et Sermonem Dei, nihil differunt a gentilibus qui serviunt creaturae praeterito creatore Deo. 6. Credite au-

6. *permaneant* g: *-at* M 8. *sic* g: *sciens* M 10. *non accedere* g: *bona cedere* M
13. *scivit* g: *scibit* M
69, 8. *ut illi dicunt* h: ante *natum* M 10. *impietas est* g: *imp. et* M | *quia* g: *qui* M
12. *Ariani* h: *arriani* M 14. *tenebra* h: *-ae* M

chei e con gli altri eretici, se non per persuaderli a tornare nella chiesa e a non restare nell'empietà. 2. Raccomandava di fuggire la loro amicizia. Diceva che parlare con loro era lo sterminio dell'anima. Allo stesso modo aborriva anche l'eresia degli Ariani, e raccomandava a tutti di non avvicinarli e di non seguire il loro credo perverso. 3. Una volta alcuni Ariani vennero da lui sul monte, ed egli li osservò, sentí i loro discorsi, e dopo aver capito che erano proprio Ariani, li cacciò violentemente dal monte. Diceva che i loro discorsi erano peggiori dei serpenti.

69, 1. Una volta gli Ariani mentirono, e dissero: « Cosí pensa Antonio, proprio come noi ». Udito questo, egli s'indignò e si meravigliò. 2. Poi, chiamato dai vescovi e da tutti i confratelli, discese dal monte e venne ad Alessandria; e condannò gli Ariani dicendo che erano gli eretici ultimi, i precursori dell'Anticristo. 3. Insegnava al popolo che il Figlio di Dio non era stato creato dal nulla, come essi invece affermano, ma era il vero e proprio Figlio del Padre, nato dall'essenza del Padre, e la Sapienza. 4. « Perciò è empietà dire che ci fu un momento in cui il Figlio non esisteva. Il Figlio è sempre stato il Verbo che era col Padre. E non abbiate nessun rapporto con gli empi, quali sono gli Ariani. 5. Non c'è nessun rapporto tra la luce e le tenebre. Voi siate dunque dei pii cristiani. Essi, che considerano creatura colui che è nato dal Padre ed è il Verbo di Dio, non differiscono in nulla dai pagani i quali si prosternano alla creatura trascurando Dio creatore. 6. Credete pure che tutta la creazione s'indi-

69, 13-4. *Nulla ... cum tenebra* cfr. 2 Ep. Cor. 6, 14   16-7. *serviunt ... creatore Deo* cfr. Ep. Rom. 1, 25

tem quia et ipsa creatura omnis indignatur illis et irascitur, propterea quia Dominum qui omnia creavit et in
20 quo omnia facta sunt, inter facturas numerant. »

70, 1. Populi itaque omnes gaudebant audientes a tali homine anathema fieri haeresim Arianorum. Omnes itaque de civitate concurrebant videre Antonium. 2. Pagani quoque et qui dicuntur sacerdotes, veniebant ad
5 dominicum rogantes et dicentes: « Volumus videre hominem Dei ». Sic enim omnes appellabant eum. Nam et in civitatem ipsam multos emundavit Dominus per ipsum a daemoniis iam vexatos mente. 3. Multi itaque et pagani rogabant ut tangerent eum, credentes prodesse sibi:
10 nam et multi in ipsis paucis diebus christiani facti sunt, quanti nec in anno quis potest aestimare fieri posse. 4. Proinde aliis vetantibus ab ipso multitudinem, et dicentibus quia turbatur a multitudine, ipse quieta mente dicebat: « Numquid plures esse hii possunt esse ab his
15 contra quos pugno in montem, hoc est daemones? ».

71, 1. Quando autem ambulabat inde <de>ducentibus, deducebamus illum usque ad portam civitatis, et mulier quaedam depost nos clamabat dicens: « Homo Dei, expecta, quia filia mea pessime molestatur a daemone.
5 Expecta, rogo, ne et ego pericliter discedens ». 2. Audiens senex et rogatus a nobis voluntarie expectavit. Cum autem appropinquasset mulier, puellam quidem iactavit mater in terram, Antonio autem orante et nominante

20. *facturas* g: *-a* M
70, 2. *baeresim* g: *aeresi* M 8. *iam* h: *tam* M | *vexatos* g: *-us* M 11. *quanti* g: *-is* M | *aestimare* g: *extimare* M 13. *quieta* g: *qui etiam* M 14. *dicebat* g: *-nt* M
71, 1. *<de>ducentibus* h: *ducentibus* M 4. *quia* g: *quam* M 5. *discedens* h: *dicens* M 6. *senex* g: *-es* M 8. *orante* g: *-em* M | *nominante* g: *-em* M

gna e si adira con loro, perché annoverano tra le creature il Signore, che ha creato tutte le cose e dal quale tutte le cose sono state fatte. »

70, 1. Tutti gli uomini godevano sentendo che un uomo come lui pronunciava anatema contro l'eresia degli Ariani. Tutti gli abitanti della città accorrevano a vedere Antonio. 2. Anche i pagani, e quelli tra loro che essi chiamano sacerdoti, venivano in chiesa, domandando e dicendo: « Vogliamo vedere l'uomo di Dio ». Cosí tutti lo chiamavano. Infatti anche in questa città il Signore guarí per mezzo suo molti che erano tormentati nella mente dai demoni. 3. Molti, anche pagani, chiedevano perciò di toccarlo, credendo di riceverne giovamento: cosí in quei pochi giorni molti diventarono cristiani, piú di quanti uno può stimare che possano diventarlo in un anno. 4. Quando qualcuno cercava di allontanare da lui la folla e diceva che la folla lo disturbava, egli rispondeva tranquillamente: « Forse che questi potrebbero essere piú numerosi di quelli contro cui combatto sul monte, cioè i demoni? ».

71, 1. Quando andava via e noi lo accompagnammo fino alla porta della città, ecco una donna dietro di noi gridava dicendo: « Uomo di Dio, aspetta, perché mia figlia è terribilmente molestata dal demonio. Aspetta, ti prego, perché anch'io correndo non mi faccia male ». 2. Il vecchio, udendo queste parole e pregato da noi, acconsentí a fermarsi. La madre si avvicinò, gettò la fanciulla a terra: Antonio pregò e invocò Cristo, la fan-

Christum, surrexit puella sanam, expulso inmundo spi-
10 ritu. 3. Mater quoque benedicebat Dominum Deum et omnes gratias agebant, et ipse tamen sic gaudebat pergens in montem quasi ad propriam domum.

72, 1. Et prudens erat singularis, et, quod est mirum, litteras nesciebat, et tanta ab se intelligebat et sapiebat quomodo nemo huius nationis hominum. 2. Aliquando enim venerunt ad illum duo philosophi pagani qui puta-
5 verunt se posse temptare Antonium. Erat autem in monte hic foris circa flumine. 3. De facies autem intelligens ipsos homines, exiens per interpretatorem dixit ad illos: « Quid tantum vexastis vos, o philosophi, ad hominem stultum? ». At illi responderunt non esse eum stultum
10 sed sapientem. 4. Ait ad illos: « Si ergo ut dixi quasi ad stultum venistis, superfluus enim et inanis est labor vester. Si autem ad sapientem ut arbitramini, imitamini me. Oportet enim bona imitari. 5. Si ego enim ad vos venissem, forsitan ego imitatus essem vos. Sed quia ab
15 se ad me venistis vos, estote ut ego: christianus ego sum enim ». Illi audientes et ammirantes recesserunt. Viderunt enim et daemones timere eum.

73, 1. Et iterum – †aquibus† tales philosophi foris constituto eo venerunt ad illum, et quasi irridebant eum quia litteras nesciebat. 2. Antonius autem dixit ad eos: « Vos quid dicitis? Quid prius est, mens aut litterae?
5 Aut quid cuius auctor est aut inventor, mens litterarum est aut litterae mentis? ». At illi dixerunt priorem esse

9. *expulso* g: *-i* M
72, 6. *foris* g: *-es* M 14. *venissem* g: *-e* M
73, 3. *nesciebat* g: *-nt* M

ciulla si alzò guarita, poiché lo spirito immondo era stato cacciato. 3. Anche la madre benediceva il Signore Dio e tutti ringraziavano, ed egli andando verso il monte godeva come se andasse alla propria casa.

72, 1. Era straordinariamente saggio, e, ciò che è ammirevole, era ignaro di lettere ma comprendeva e intendeva da solo tante cose come nessun uomo di quella generazione. 2. Una volta vennero da lui due filosofi pagani che pensarono di poter mettere in difficoltà Antonio. Egli si trovava a qualche distanza dal monte sulla riva del fiume. 3. Comprese dal loro volto che genere di uomini fossero, si mosse e disse loro, per mezzo dell'interprete: « Perché, o filosofi, vi siete presi la pena di venire da un uomo stolto? ». E loro risposero che non era uno stolto, ma un sapiente. 4. Egli disse loro: « Se dunque, come vi ho detto, siete venuti da me come si va da uno stolto, la vostra fatica è stata certo inutile e vana. Ma se siete venuti da un sapiente, come credete, imitatemi. È giusto imitare le cose buone. 5. Se fossi stato io a venire da voi, forse io avrei imitato voi. Ma poiché siete stati voi a venire spontaneamente da me, diventate come me: io sono cristiano ». Quelli, udite queste parole, si ritirarono pieni di ammirazione. Vedevano che anche i demoni temevano Antonio.

73, 1. Un'altra volta, dei filosofi simili a quelli andarono a trovarlo mentre si trovava fuori dal monte, e quasi lo derisero perché era ignaro di lettere. 2. Antonio disse loro: « Rispondetemi voi. Che cosa viene prima, la mente o le lettere? Quale delle due cose crea e inventa l'altra? La mente crea le lettere, o le lettere la mente? ». Essi risposero che la men-

72, 15. *estote ut ego* Ep. Gal. 4, 12

mentem a litteris, et ipse [et] hanc invenit. 3. Et Antonius dixit: « Quamdiu mens sana est ergo, et in proprietate est constituta, opus enim non sunt litterae ». Et auditum coeperunt et ipsi euntes et circumstantes mirari, quia videbant tantum intellectum in homine inlitterato quem dicunt idiotam. 4. Quia nec mores feroces habebat homo nutritus usque ad senectutem in montem, sed magis erat gratus et subtilis, et sermonem suum habebat conditum divino sale. Nemini enim invidebat, sed magis gaudebat super omnes venientes ad se. Cum gaudio revertebantur.

74, 1. Nam aliquando post hoc iterum venerunt ad illum duo qui videbantur clari esse apud Graecos in philosophia. Exigebant ab ipso rationem fidei nostrae quae est in Christo. 2. Affectabant enim quoque syllogismis circumvenire eum. At ille imprimis tacuit modicum et miserationem patiebatur propter miseriam ignorantiae eorum, et post hoc dicebat ad illos per interpretatorem eum qui sciebat sermones ipsius bene interpretari: 3. « Quid melius est, crucem confiteri, aut adulteria et puerorum corruptiones applicare his qui dicunt‹ur› apud vos dii? Hoc enim quod apud ‹nos› dicitur de cruce, virtutis indicium est, et exemplum ad contemnendam mortem. Vestra autem dicta lascivia vestra sunt plena. 4. Dei autem sermo qui semper est Sermo, non erravit, sed in se constitutus, propter salutem et beneficiam generis humani, assumpsit corpus humanum ut per communicationem humanae nativitatis faciat communicare cum

7. *mentem* g: *-e* M 9-10. *auditum* h: *-o* M 11. *homine* g: *omine* M | *quem* g: *qui* M 12. *idiotam* g: *-a* M
74, 6. *miserationem* g: *-e* M | *miseriam* h: *-a* M 8. *interpretari* g: *-e* M 10. *applicare* g: *appellare* M | *dicunt‹ur›* g: *dicunt* M 11. ‹*nos*› g | *dicitur* g: *-untur* M | *cruce* g: *-is* M 13. *vestra* g: *v(est)r* M 15. *beneficiam* h: *-a* M 16-7. *communicationem* g: *consumationem* M

te viene prima delle lettere, e anzi le ha inventate. 3. E Antonio: « Dunque, finché la mente è sana e segue la propria natura, non ha bisogno delle lettere ». Udito ciò, quelli stessi che erano venuti da lui e quelli che gli facevano corona furono presi d'ammirazione, vedendo una cosí grande intelligenza in un uomo illetterato, quello che i greci chiamavano *idiota*. <
4. Non aveva maniere rozze quest'uomo che fino alla vecchiaia visse sul monte, ma era piacevole e arguto, e la sua parola era condita di sale divino. Non invidiava nessuno, ma aveva gioia per tutti coloro che andavano da lui. Essi ritornavano con gioia.

74, 1. Un'altra volta vennero di nuovo da lui due uomini che erano ritenuti molto famosi tra i greci nella filosofia. Pretendevano da lui la dimostrazione della nostra fede, che è nel Cristo. 2. Cercavano anche di raggirarlo con dei sillogismi. Egli dapprima tacque per un poco e provò compassione per la loro miserabile ignoranza, e poi disse loro per mezzo di quell'interprete che sapeva interpretare cosí bene i suoi discorsi: 3. « Cos'è meglio, credere nella croce oppure attribuire adulteri e corruzioni di fanciulli a coloro che voi considerate dei? Quello che ‹noi› diciamo a proposito della croce, è indizio di virtú, ed esempio per disprezzare la morte. I vostri racconti sono invece pieni di dissolutezze. 4. Invece il Verbo di Dio, che sempre rimane Verbo, non subí mutamento, ma rimasto sé stesso, per la salvezza e il bene del genere umano assunse un corpo umano: cosí condividendo la nascita

73, 15. *conditum divino sale* cfr. Ep. Col. 4, 6; Ev. Marc. 9, 49
74, 17. *faciat communicare cum* ... cfr. 2 Ep. Pet. 1, 4

divina illa et intelligibili proprietate. 5. Aut irrationabilibus debet quis simulare Dominum, ut colat quadrupedia et repentia et imagines humanas? Istae enim culturae sunt vestrae, qui vos dicitis sapientes esse. 6. Quomodo autem audetis irridere nos, quia dicimus hominem apparuisse Christum, quando vos Mentem illam summam separatis de Anima et dicitis quia propterea erravit et cecidit Anima de abside caelesti et venit in corpore. 7. Et utinam, hoc dicentes, in hominibus tantum diceretis cecidisse illam, et non in quadrupedia et repentia affirmabatis pertransire! Illa enim nostra fides adventum Christi asserit propter salutem generis humani esse factum. 8. Vos autem narratis errores infactae Animae. Et nos quidem sentimus potentiam et dilectationem divinitatis quam exhibuit generi humano. Non enim ‹in›possibile hoc erat Deo. 9. Vos autem asserentes Animam imaginem esse illius Mentis summae, applicatis illi errorem et ruinas, et cum [in]mobilem asseritis eam fabulis vestris, et ipsam summam Mentem mutabilis dicitis. 10. Qualem enim dixeritis imaginem esse, quam ‹in›dicatis infactam, necesse et vos talem indicare eum cuius est imago. Et cum talia de summa illa Mente aestimatis, considerate quia et ipsum Patrem summae Mentis blasphematis.

75, 1. De cruce autem quid potest quis melius dicere nisi hoc quia hominibus iniquissimis hominibus insidiantibus illi, ipse sustinuit crucem, et non timuit qualemcumque mortem superductam ab hominibus sibi? 2. Vos

18. *intelligibili* g: *-e* M 21. *vestrae* g: *v(est)re* M 22. *nos* g: *non* M 32-3. *‹in›possibile* g: *possibile* M 37-8. *‹in›dicatis* gh: *dicatis* M 39. *cum* g: *eum* M 40. *quia* g: *qui* M

umana, ci ha fatto comunicare con la natura divina e razionale. 5. Oppure, bisogna considerare il Signore simile ai bruti irragionevoli, in modo da adorare i quadrupedi, i rettili e le immagini umane? Questi sono gli oggetti della vostra venerazione, voi che dite di essere sapienti. 6. Come osate quindi deriderci perché diciamo che Cristo è apparso sulla terra come uomo, quando voi separate la somma Mente dall'Anima, e dite che per questo l'Anima è andata vagando e, caduta dalla volta celeste, è entrata in un corpo? 7. E magari, nel dire questo, vi limitaste ad affermare che essa cade nel corpo degli uomini, e non aggiungeste, come fate, che trapassa nei quadrupedi e nei rettili! La nostra fede asserisce che l'avvento di Cristo accadde per la salvezza del genere umano. 8. Voi invece narrate le peregrinazioni dell'Anima increata. Noi crediamo nella forza della divinità e nell'amore che ha mostrato per il genere umano. Questo non era ‹im›possibile a Dio. 9. Voi, invece, affermando che l'Anima è l'immagine di quella somma Mente, attribuite a lei peregrinazione e cadute, e descrivendola come mutevole nelle vostre favole, considerate mutevole anche la somma Mente. 10. Com'è secondo voi l'immagine, che dite increata, cosí è necessariamente l'essere, di cui l'Anima è l'immagine. E quando formulate questi giudizi sulla somma Mente, tenete presente che bestemmiate il Padre della Mente.

75, 1. Che cosa si può dire di meglio sulla croce, se non che quando degli uomini malvagissimi insidiarono Cristo, egli sostenne la croce, e non temette la morte addossata a lui dagli uomini, qualunque essa fosse? 2. Voi invece, come

autem pro gloria hoc narratis fabulis vestris, errores Osiridis et Isidis ‹et insidias› Typhonis circa illas, et Saturni fugam et quomodo gluttivit filios suos et patrem occidit. Haec enim est vestra sapientia. 3. Quomodo autem irridentes crucem, non admiramini resurrectionem? Qui enim dixerunt de crucem, scripserunt et de resurrectionem. Aut quare memoriam facientes crucis [scripserunt et de resurrectionem ista], tacetis de mortuos quos excitavit, et de caecis quos illuminavit, et de paralyticos quos curavit, et de leprosis quos mundavit, et quomodo ambulavit super mare et super terram, et cetera signa et portenta quae, si quis conservavit mentem sine contentione constitutam, iam non hominem, sed Deum demonstrabunt esse Christum. 4. Valde enim mihi videmini esse iniusti, qui non diligenter legistis Scripturas nostras. Aut legistis quidem, sed non vultis considerare quia facta ipsius quae fecit Christus, Deum illum manifestant venisse causa salutis hominum.

76, 1. Dicite autem nobis et vestra. Quid habetis nobis narrare, aut quid docere nos habetis, aut quid lucri accidet nobis de hac doctrina vestra? Nonne de animalibus inrationalibus quos colitis, inrationabiles nos facere habetis? Nonne de ferocitate bestiarum nobis habetis dare? 2. Si autem, ut audio, fabulis vestris volueritis adlegorizare, et dicatis Cererem esse terram, et Vulcanum claudum ignem, et Iunonem aërem, et Apollinem solem, et Dianam lunam, et Neptunum marem, et hoc magna sufflantes dixeritis,

75, 5. *fabulis* g: *famulis* M 5-6. *Osiridis* g: *hos irriditis* M 6. *Isidis* g: *einsidiis* M | *‹et insidias›* g 6-7. *Saturni fugam* g: *sabirnificam* M 9. *irridentes* g: *-etis* M 10. *crucem* h: *cruce* M 11. *facientes* h: *facitis* M | *crucis* g: *-em* M 11-2. [*scripserunt et de resurrectionem ista*] g 17. *constitutam* g: *-a* M
76, 3. *hac* g: *hoc* M 7. *terram* g: *-a* M

fosse un vanto, narrate nelle vostre favole le peregrinazioni di Iside ed Osiride, <e le insidie> di Tifone contro di loro, e la fuga di Saturno, e come trangugiò i figli e uccise il padre. Questa è dunque la vostra sapienza. 3. E come mai, deridendo la croce, non ammirate la resurrezione? Chi ha parlato della croce, ha scritto anche della resurrezione. O perché, pur ricordando la croce, tacete dei morti che Cristo fece risorgere, e dei ciechi che illuminò, e dei paralitici che curò, e dei lebbrosi che purificò, e come camminò sopra il mare e sopra la terra, e tutti gli altri miracoli e prodigi che, se uno conserva la mente senza passione, dimostreranno che Cristo non era uomo, ma Dio? 4. Mi sembrate molto ingiusti, perché non avete letto con diligenza le nostre Scritture. Oppure le avete lette, ma non volete ammettere che le azioni compiute da Cristo dimostrano che egli era Dio, e che venne per la salvezza degli uomini.

76, 1. Ma parlateci anche delle vostre credenze. Che cosa avete da raccontarci, o cosa avete da insegnarci, o quale guadagno otterremo dalla vostra dottrina? Forse volete fare di noi dei bruti, ad imitazione degli animali senza ragione che adorate? Forse volete darci una parte della ferocia delle belve? 2. Se invece, come ho sentito dire, con le vostre favole volete fare delle allegorie e dite che Cerere è la terra, e Vulcano zoppo il fuoco, e Giunone l'aria, e Apollo il sole, e Diana la luna, e Nettuno il mare, e dite questo gonfi d'en-

10 nihilominus non Deum colitis, sed creaturam, praeterito qui ista omnia creavit. 3. Si enim quia bona est creatura talia composuistis per allegoriam vestram, sed mirari debuistis tantum, et non deum aut deos appellare creaturam, ne honorem Creatoris creaturae apponatis. 4. Si
15 enim hoc est, honorem architecti domui a se factae habemus apponere et non illi, et miles honorem habeat, et non praefectus ipsius. Quid ergo ad haec dicitis, ut sciamus si aliquid irrisionis habet crux? »

77, 1. Et illi audientes haesitabant et convertebant se huc atque illuc: quod videns Antonius subrisit, et iterum dixit per interpretem: « Ista quidem quae dixi manifestam exprobationem habent. 2. Sed quia vos magis sermo-
5 nibus quasi probabilibus ratione incumbitis, et hanc habentes artem vultis et nos Deum non posse colere nisi per sermonum probationem probaverimus culturam nostram, dicite mihi vos prius. 3. Res, ipsa maxime Dei scientia, quomodo manifestantur, per sermonum proba-
10 tionem, aut per operationem fidei? Et quid est antiquius, fides quae per operationem est, aut probatio per sermones? ». 4. At illi fidem per operationem dixerunt maiorem esse, et haec est vera scientia. Et Antonius dixit illis: « Bene dixistis. Etenim fides de intimis est animi. [de]
15 Dialectica vero artem initium habet eorum qui composuerunt eam. 5. Ergo quibus inest fides quae per operationem est, his non est opus, necessaria est illis, immo

10. *nihilominus* g: *nihil hominus* M 12. *mirari* g: *-e* M 14. *honorem* g: *-um* M
17. *praefectus* h: *prae* M 18. *irrisionis* g: *-i* M
77, 3. *ista quidem* g: *quia idem* M | *manifestam* g: *-a* M 4. *quia* g: *qui* M 5. *ratione* h: *-em* M | *incumbitis* h: *-ites* M 5-6. *habentes* g: *-etis* M 7. *sermonum* g: *-em* M 9. *manifestantur* h: *manifaestatur* M 10. *antiquius* g: *-qus* M
11. *operationem* g: *-e* M 14. *est* g: *et* M

fasi, nondimeno non adorate Dio, ma la creatura, trascurando chi ha creato tutte queste cose. 3. Se avete composto queste allegorie perché la creazione è bella, avreste dovuto soltanto ammirarla, e non chiamarla dio o dei, tributando alla creatura un onore che va riservato al Creatore. 4. Se cosí è, invece dell'architetto dovremo onorare la casa che ha costruito, e a ricevere gli onori sarà il soldato, e non il suo comandante. Che cosa avete da dire contro questi argomenti, affinché apprendiamo se veramente la croce merita in qualche modo di essere derisa? ».

77, 1. E quelli, udendo tali parole, mostravano imbarazzo e si voltavano di qua e di là. Antonio vide e sorrise, e disse di nuovo per mezzo dell'interprete: « Queste cose di cui ho parlato contengono in sé la prova visibile. 2. Ma poiché voi preferite fondarvi con la ragione su parole che danno una prova, e possedendo quest'arte sostenete che anche noi non possiamo adorare Dio se non dopo aver dimostrato la nostra religione con prove verbali, ditemi innanzitutto. 3. Le cose, e in primo luogo la conoscenza di Dio, in che modo si rendono manifeste a noi uomini, mediante le prove verbali, o mediante un atto di fede? E cos'è prima, la fede che si realizza con un atto, o la prova che si realizza con le parole? ». 4. Essi dissero che era prima l'atto di fede, e che questa è la vera scienza. E Antonio disse loro: « Avete detto bene. In verità, la fede proviene dall'interiorità dell'animo. La dialettica invece prende le mosse dall'arte di coloro che l'hanno composta. 5. A coloro che portano in sé la fede che è un atto, a questi dunque non è necessaria, anzi

76, 10-1. *non Deum ... qui ista omnia creavit* cfr. Ep. Rom. 1, 25
77, 11. *fides quae per operationem est* cfr. Ep. Gal. 5, 6

superflua est probatio quae fit per sermones. 6. Quod enim per fidem intelligimus, hoc vos per sermones temp-
20 tastis disputare, inpossibile facientes. Saepius enim ea quae intelligimus exponere non possumus, unde apparet quia melior est et firmior est fides quam per operationem habemus, quam sophistici syllogismi vestri.

78, 1. Nos itaque christiani non per sapientiam sermonum habemus sacramentum, sed virtute fidei quae nobis subministratur per Christum a Domino. Et quia verus est hic sermo quem nunc dicimus, ecce nos, qui non didi-
5 cimus litteras, credimus in Dominum, et agnoscimus per facturam ipsius providentiam eius quae est in omnibus. 2. Et quia operabilis est fides nostra, ecce nos fidimus in fide quae est in Christo, vos autem fiditis in sophisticis sermonibus et contentionem ex ipsis. Et idolorum qui-
10 dem phantasia, quae est apud vos fides, evacuatur, fides autem nostra superextollitur ubique. 3. Et vos quidem sophisticis syllogismis vestris a christianismo ad paganismum non persuadetis alicui venire, nos autem in fide quae est in Christo docentes minuimus superstitionem
15 vestram et daemonum culturam. Audientes enim omnes agnoscunt Christum Dominum esse, Dei Filium. 4. Et vos iterum per eloquentiam vestram et sermonem compositum, non impeditis doctrinam Christi, nos vero nominantes Christum crucifixum expellimus daemones quos
20 vos ut deos timetis. 5. Ubi fuerit signum crucis, infirmatur magia vestra, non vero operatur maleficia.

18. *probatio* g: *proditio* M   19. *vos* h: *nos* M
78, 1. *sapientiam* g: *-a* M   2. *virtute* g: *-em* M   4. *quem* g: *que* M | *qui* g: *quae* M   6. *providentiam* g: *-a* M   7. *fidimus* b: *videmus* M   8. *fiditis* b: *videtis* M   12. *christianismo* g: *chri(sti)anissimo* M   12-3. *paganismum* g: *paganissimum* M   15. *omnes* h: *homines* M   19. *quos* g: *quod* M   20. *ut* g: *et* M

è superflua la dimostrazione che avviene colle parole. 6. Quello che noi comprendiamo per fede, voi tentate di discuterlo con le parole, e voi tentate una cosa impossibile. Spesso infatti non possiamo esporre quello che comprendiamo, ed è dunque chiaro che la fede che si realizza in un atto è prima e piú forte dei vostri sillogismi sofistici. <

78, 1. Noi cristiani abbiamo appreso il mistero non dalla < sapienza delle parole, ma per il potere della fede che ci viene somministrata dal Signore per mezzo di Cristo. Che il discorso che ora facciamo è vero, risulta da questo: noi che non abbiamo appreso le lettere, crediamo nel Signore, e conosciamo per mezzo della sua creazione la provvidenza divina che è in tutte le cose. 2. Poiché la nostra fede è un atto, noi ci sosteniamo colla fede in Cristo, voi invece vi sostenete coi discorsi sofistici e con le dispute che nascono da essi. E l'illusione degli idoli, che è per voi la fede, si dissolve, mentre la nostra fede si alza dovunque sopra le altre. 3. Voi, con i vostri sillogismi sofistici, non riuscite a persuadere nessuno a venire dal cristianesimo al paganesimo, noi invece, insegnando nella fede di Cristo, indeboliamo la vostra superstizione e il servizio dei demoni. Tutti coloro che ci odono riconoscono che Cristo è il Signore, figlio di Dio. 4. E voi ancora, con la vostra eloquenza e i vostri discorsi artistici, non riuscite a ostacolare la dottrina di Cristo, noi invece nominando Cristo crocifisso cacciamo i demoni che voi temete come dei. 5. Dov'è il segno della croce, si indebolisce la vostra magia ed i sortilegi non hanno piú efficacia.

78, 1-2. *non per sapientiam ... habemus sacramentum* cfr. 1 Ep. Cor. 1, 17 2. *sed virtute fidei* cfr. Ep. Rom. 4, 20; 1 Ep. Cor. 2, 5

79, 1. Dicite enim mihi: ubi sunt maleficiae vestrae? Ubi sunt divinationes vestrae? Ubi sunt precationes Aegyptiorum? Ubi sunt phantasiae magorum? 2. Quando ista definierunt aut infirmata sunt? Nonne ex eo facta
5 est Christi crux? Quis ergo dignus est irrisionis, crux aut quae evacuantur ab ea et manifestantur infirma esse? 3. Nam et hoc admirabile est quia vestra cultura numquam persecutionem passa est, ab hominibus per singulas civitates honoratur. Christi autem homines persecutio-
10 nem patiuntur, et maxime a vobis. Sic tamen florescent et abundant amplius a vobis. 4. Et vestra quidem cultura, bene audiens a vobis et sub clusura constituta, corrumpitur et exterminatur, Christi vero fides et doctrina, a regibus saepius [vero] persecutionem passa et vestram
15 sustinens irrisionem, sic replevit orbem terrarum. 5. Quando enim sic Dei scientia erat cum splendore, aut quando sic contempta est mors et pro nihilo habita est, nisi quando Christi crux facta est? 6. De hoc autem nemo potest dubitare, videns martyres propter Christum
20 contemnentes mortem, videns ecclesiarum virgines propter Christum pure, incontaminate custodientes corpora sua.

80, 1. Et sunt ista idonea indicia manifestare quia vera est Dei cultura quae fit per fidem quae est in Christo. Si autem adhuc vos non creditis, quaerentes syllogismos qui fiunt de sermonibus, nos quidem non in suadela sa-
5 pientiae paganorum, ut dixit magister noster, probamus.

79, 6. *aut quae* g: *autem que* M 8. *persecutionem* g: *-e* M | *hominibus* g: *omnibus* M 9. *honoratur* g: *-ntur* M 14. [*vero*] g 15. *sustinens* g: *-ent* M 16. *sic* g: *hic* M 20. *videns* g: *-es* M 21. *pure* h: *purae* M | *incontaminate* h: *et contaminate* M
80, 1. *indicia* g: *iustitia* M 4. *non* g: *nos* M 4-5. *sapientiae* g: *-a* M 5. *dixit* g: -i M

79, 1. Ditemi dunque: dove sono i vostri sortilegi? Dove sono i vostri oracoli? Dove sono le formule magiche degli egiziani? Dove le fantasmagorie dei maghi? 2. Quando sono finite o sono state indebolite queste cose? Non forse da quando esiste la croce di Cristo? Chi è dunque degno di derisione, la croce o le cose che sono svuotate da lei e rivelano la propria debolezza? 3. È strano che il servizio ai vostri dei non ha mai sofferto persecuzione ed è onorato nelle varie città, mentre gli uomini di Cristo soffrono invece persecuzione, soprattutto da parte vostra, eppure fioriscono e abbondano piú di voi. 4. La vostra religione, che presso di voi ha tanta fama e vive protetta e racchiusa, si corrompe e distrugge, mentre la fede e la dottrina di Cristo, pur avendo sofferto spesso la persecuzione dei re e sopportato la vostra derisione, anche cosí ha riempito di sé tutta la terra. 5. Quando la conoscenza di Dio ha avuto tanto splendore, o quando la morte è stata cosí disprezzata e tenuta in cosí poco conto, se non quando è nata la croce di Cristo? 6. Nessuno può dubitare di questo, vedendo che i martiri disprezzano la morte a causa di Cristo, e che le vergini delle chiese custodiscono i propri corpi puri e incontaminati a causa di Cristo.

80, 1. Queste cose sono segni sufficienti a rivelare che la religione di Dio, fondata sulla fede in Cristo, è vera. Ma se voi non credete ancora, e cercate i sillogismi delle parole, sappiate che noi, come ha detto il nostro Maestro, non portiamo prove fondate sulla persuasione della sapienza pagana.

80, 4-5. *non in suadela sapientiae paganorum* cfr. 1 Ep. Cor. 2, 4

Fide manifeste persuademus. Antecedit haec sermonum compositiones. 2. Ecce enim sunt hic qui patiuntur a daemoniis » – erant enim illi qui venerant ad eum, qui vexabantur a daemoniis. 3. Eos adducens in medium,
10 dixit ad philosophos duos: « Vos syllogismis vestris, aut per qualem volueritis artem, aut per magiam vestram, invocate idola vestra, et mundate istos, aut si non potestis, deponite contentionem quam habetis contra nos, et videbitis crucis Christi virtutem ». 4. Et haec cum
15 dixisset, invocavit Christum et signavit eos qui patiebantur signo crucis bis ac ter, et continuo steterunt homines illi sani et sobrii, deinceps gratias agentes Domino. 5. Et hoc facto, hii qui dicuntur philosophi mirati sunt, et vere expaverunt super intellectum tanti viri, et propter
20 signum quod factum est. 6. Antonius autem dixit: « Quid miramini super signum? Non nos sumus qui facimus, sed Christus est qui facit per eos qui credunt in eum. Credite itaque et vos, estote ut nos, et videbitis quia non sermonum ars valet apud nos, sed fides per
25 dilectionem in Christo, ‹... in Christo› ». 7. Ista verba dicente Antonio, illi et hoc mirantes eum recesserunt, vale illi dicentes et confitentes lucrum accepisse ab illo.

81, 1. Nam et usque ad reges famam Antonii. Ista enim mox didicit Constantinus Augustus et Constantius et Constans Augusti filii ipsius, et scribebant illi ut patri, et optabant rescripta accipere ab ipso. 2. Sed neque
5 litteras ipsorum pro aliquo magno habuit, neque gavisus

6. *fide* g: *-em* M 7. *hic* g: *hii* M 9. *eos* g: *d(eu)s* M | *adducens* g: *addicens* M 10. *duos* b: *suos* M 11. *vestram* g: *v(est)ra* M 14. *haec* g: *habet* M 22. *facit* g: *faciet* M 25. *‹... in Christo›* h
81, 2. *Constantinus* g: *-tius* M | *Constantius* g: *-inus* M

Noi persuadiamo in modo manifesto con la fede, e la fede sopravanza gli artifici delle parole. 2. Ecco, sono qui alcuni perseguitati dai demoni » – si trattava di coloro che, tormentati dal demonio, erano venuti da lui –. 3. Li fece avvicinare e disse ai due filosofi: « Voi con i vostri sillogismi, o con qualsivoglia altra arte, o con la vostra magia, invocate i vostri idoli e guariteli; oppure, se non ci riuscite, rinunziate alle dispute contro di noi, e vedrete la forza della croce di Cristo ». 4. Dopo aver detto cosí, invocò Cristo e segnò due o tre volte con il segno della croce coloro che erano perseguitati dai demoni, e subito costoro guarirono e ritornarono in sé, e poi ringraziarono il Signore. 5. Accaduto questo, i due cosiddetti filosofi provarono meraviglia, e si spaventarono davanti all'intelligenza di un cosí grande uomo e al miracolo che era accaduto. 6. Antonio allora disse: « Perché vi stupite di questo miracolo? Non siamo noi a compierlo, ma è Cristo che lo compie per mezzo di coloro che credono in lui. Credete dunque anche voi, diventate come noi, e vedrete che presso di noi non vale l'arte delle parole, ma la fede fondata sull'amore per Cristo. ‹Se anche voi l'avrete, non cercherete le prove della dialettica, ma penserete che basta la fede in Cristo› ». 7. Mentre Antonio diceva queste parole, essi lo ammirarono anche per questo e se ne andarono, salutandolo e ammettendo di avere tratto un giovamento da lui.

81, 1. La fama di Antonio giunse fino agli imperatori. Appena Costantino Augusto e i suoi figli, gli Augusti Costanzio e Costante ebbero notizia di questi fatti scrissero a lui come ad un padre, e lo pregarono di rispondere. 2. Egli però non tenne in gran conto le loro lettere e non provò

23. *estote ut nos* cfr. Ep. Gal. 4, 12

est super epistolas ipsorum, sed ipse permansit talis qualis erat et antequam illi reges scriberent. 3. Nam quando allatae sunt litterae, convocavit monachos et dixit illis: « Quid miramini si reges scribunt nobis? Homines enim sunt. Sed magis miramini quia Dominus legem suam hominibus scripsit, et per suum Filium locutus est nobis ». 4. Nam et litteras nolebat accipere dicens: « Non novi ‹ad› talia rescribere ». Sed rogatus ab omnibus monachis dicentibus quia: « Christiani sunt imperatores. Si aspernati fuerint scandalizantur ». Et sic vix permisit legi. 5. Et scripsit laudans illos quia Christum adorant et dans illis consilium ea agere quae ad salutem ducunt, et hoc scribebat eis non magna computare praesentia, sed magis in mente habere futurum iudicium, et scire quia Christus solus est aeternus rex. 6. Et esse humanos rogabat eos, et curam habere pauperos et iustitiae. Et illi accipientes litteras ipsius gaudebant. Et erat enim omnibus amabilis, et omnes optabant habere illum ut patrem.

82, 1. Postquam autem videbant eum multi et sic respondebat eis, iterum revertebatur in interiorem montem, tenens consuetudinem studii deifici. 2. Saepius autem cum his qui ad eum introiebant monachis sedens vel ambulans, apparebat illis stupens, ut scriptum est in Danielem. Et ipse quidem postmodum aut post horam sequentia ‹his qui sec›um erant loquebatur non excidens proposito. 3. Illi vero qui cum eo erant sentiebant quia

7. *et antequam* g: *et tanteque* M 13. *novi ‹ad› talia* g: *novit alia* M 15. *aspernati* g: *adportati* M 17. *illis* g: *illi* M | *ducunt* g: *dicunt* M 22. *illi* g: *-am* M

82, 2. *respondebat* g: *-nt* M | *interiorem* g: *-e* M 5. *illis* g: *illi* M | *ut* g: *et* M 7. *sequentia ‹his qui sec›um erant* h: *sequentia verat loqui* M | *loquebatur* h: *-ntur* M

piacere nel riceverle, ma rimase com'era prima che gli imperatori gli scrivessero. 3. Quando gli furono portate le lettere, convocò gli eremiti e disse loro: « Perché vi meravigliate se gli imperatori ci scrivono? Sono uomini. Meravigliatevi piuttosto del fatto che il Signore ha scritto la sua legge per gli uomini, e ci ha parlato per mezzo di suo Figlio ». 4. Non voleva neppure ricevere le lettere e diceva: « Non so rispondere ‹a› lettere di questo genere ». Ma fu pregato da tutti gli eremiti i quali dicevano: « Gli imperatori sono cristiani. Se si vedranno respinti, si indigneranno ». Cosí a malapena permise che le lettere venissero lette. 5. Rispose lodandoli perché adoravano Cristo e consigliò loro di fare quelle cose che portano alla salvezza, e scriveva di non dare importanza alle cose presenti, ma piuttosto di avere in mente il giudizio futuro, e di ricordare che solo Cristo è il re eterno. 6. Li pregava di essere umani, e di avere cura dei poveri e della giustizia. Ed essi si rallegravano nel ricevere le sue lettere. Era amabile con tutti, e tutti desideravano averlo come padre.

82, 1. Ma dopo che molti si avvicinavano a lui ed egli rispondeva cosí, Antonio tornava di nuovo nella parte interna del monte, dove continuava i suoi consueti esercizi spirituali. 2. Spesso, mentre sedeva o camminava con gli eremiti che andavano a trovarlo, diveniva attonito e silenzioso, come sta scritto in Daniele. E di lí a poco, o dopo un'ora, tornava a parlare con ‹quelli che› erano ‹con lui›, riprendendo il discorso iniziato. 3. Gli altri allora capivano che

81, 11-2. *per suum Filium locutus est nobis* cfr. Ep. Hebr. 1, 2
82, 5-6. *ut scriptum est in Danielem* cfr. Dan. 4, 16

aliquam visionem vidit. Nam ea quae gerebantur in Aegypto, sedens in montem et videns, saepius narravit Sarapioni episcopo intus constituto in montem et videns eum vacare visionibus. 4. Aliquando enim sedens et faciens opus, quasi in pavore factus est, et diu videbat gemens gemescens. Deinde post horam, conversus ad eos qui cum ipso erant, gemuit, et tremens surrexit, et orabat, et diu flectens genuam. 5. Et postquam surrexit, plorabat senex. At illi trementes qui cum eo erant, et in timore constituti, rogabant discere ab ipso quare hoc facit, et valde molestaverunt eum, donec coactus diceret. 6. Et sic cum magno gemitu dixit: « Filii, melius mori antequam fiant ea quae vidi ». Et iterum rogantibus ipsis lacrimans dixit: « Ecclesiam comprehendere habet iram, et tradi habet hominibus simulantes pecoribus. 7. Vidi enim mensam dominicanam, et circa illam stantes mulas undique, et calcitrabant eos qui erant intus, tales calces quales habent pecora quae non sunt sedata et domata. 8. Et ego videns gemui, et credo quia sensistis quando gemui. Et audivi vocem dicentem: "Erit altarium abominatum" ». 9. Haec vidit senex, et post biennium factum est conventus Arianorum, et rapinam ecclesiarum, in tantum ut vasdominica rapientes paganis ferre darentur, quando et corporales paganos cogebant convenire cum ipsis ut videantur multi, et praesentibus ipsis super mensam faciebant quae volebant. 10. Tunc omnes agnovimus quia calces mularum, quas vidit tunc calcitrantes Antonius, hoc significabant quae sunt modo facta Arianorum sine ratione. 11. Sed mox vidit hanc visionem,

11. *constituto* g: *-um* M 13. *diu videbat* h: *dividebat* M 19. *diceret* g: *-e* M 22. *Ecclesiam* g: *-a* M 23. *simulantes* h: *-is* M 28. *dicentem* g: *-e* M 29. *haec* g: *nec* M 31. *paganis* g: *-i* M 33. *ipsis* g: *-i* M

aveva veduto una visione. Mentre stava sul monte e vedeva, spesso narrò quello che accadeva in Egitto al vescovo Serapione, il quale stava sul monte interno, e lo scorgeva dedito alle visioni. 4. Una volta, mentre sedeva e lavorava, fu preso da una specie di orrore, e a lungo era assorto nella visione lamentandosi e gemendo. Un'ora dopo, rivoltosi a coloro che erano con lui, mandò un lamento, e tremando si alzò, e pregava, e restò a lungo col ginocchio piegato. 5. Dopo essersi alzato, il vecchio piangeva. Gli altri tremavano, e presi dal timore lo pregavano di spiegare perché facesse cosí, e lo molestarono molto, finché egli non parlò costretto. 6. Disse allora, con un grande gemito: « O figli, è meglio morire prima che accadano le cose che ho visto ». Ancora una volta essi lo pregarono, ed egli disse tra le lacrime: « La Chiesa sta per essere afferrata dall'ira, e verrà consegnata a uomini simili a bestie. 7. Ho visto la mensa del Signore, e attorno ad essa stavano da ogni parte delle mule, e prendevano a calci coloro che si trovavano dentro: quei calci che danno le bestie non addomesticate e domate. 8. Vedendo questo, io gemetti, e credo che voi abbiate sentito il mio lamento. E udii una voce che diceva: "L'altare sarà contaminato" ». 9. Questo vide il vecchio, e dopo due anni avvenne l'adunanza degli Ariani, e il saccheggio delle chiese, al punto che rubarono le suppelletili sacre e le diedero ai pagani perché le portassero via: quando gli Ariani costringevano i pagani condannati a pene corporali a radunarsi con loro per sembrare molti, e in loro presenza facevano ciò che volevano sull'altare. 10. Noi tutti allora comprendemmo che i calci delle mule, che Antonio aveva visto, significavano quello che gli Ariani ora vanno facendo come esseri privi di ragione. 11. Ma, non appena vide questa visione, subito Antonio consolò

statim eos qui cum ipso erant consolabatur dicens: « Filii, nolite tristes esse. 12. Quomodo enim iratus est Domi-
40 nus, sic iterum curabit. Et cito recipiet ornamentum Ecclesia, et lucebit ut sol<et>. Et videbitis eos qui passi sunt persecutiones redire ad se, impietatem enim illorum se<ce>dere in cubilibus suis, fidem autem religiosam cum fiducia et omni libertate esse ubique. 13. Tantum
45 nolite vos inquinare cum Arianis. Non haec est doctrina apostolorum, sed daemoniorum, et patris ipsorum diaboli, et magis mentis est sine fructu et sine semine, quomodo mulae erant quas vidi ».

83, 1. Talia ergo erant quae videbat et dicebat Antonius. Et non oportet dubitare, nec incredulos esse, si talia admirabilia facta sunt per hominem. 2. Salvatoris est enim promissio dicentis: « Si habueritis fidem sicut
5 granum sinapis, dicetis monti huic: Transi hinc illic, et transfertur, et nihil erit vobis impossibile ». 3. Et iterum: « Amen, amen, dico vobis, quicquid postulaveritis Patrem meum in nomine meo, dabit vobis. Postulate, et accipietis ». Et ipse est Salvator qui discipulis suis cre-
10 dentibus in ipsum dicebat: « Infirmos curate, daemones eicite. Gratis accepistis, gratis date ».

84, 1. Non imperans itaque curabat Antonius, sed orans et Christum nominans, ut sit omnibus manifestum quia non ipse erat qui faciebat, sed Dominus qui suam

38. *consolabatur* g: *-ntur* M 39. *tristes* g: *-is* M 40. *curabit* g: *-avit* M
41. *sol<et>* g | *qui* g: *quia* M 43. *se<ce>dere* g | *religiosam* g: *-a* M 44. *omni* g: *om(n)e* M 46. *patris* g: *-es* M 48. *vidi* g: *-it* M
83, 1. *videbat* g: *-nt* M | *dicebat* g: *regebant* M 2. *incredulos* h: *-us* M 5. *dicetis* g: *-itis* M
84, 1. *imperans* g: *impetrans* M

quelli che erano con lui, dicendo: « Figli, non siate tristi. 12. Il Signore, come ora è irato, cosí in seguito medicherà. Presto la Chiesa riacquisterà la sua bellezza, e risplenderà come suole. E vedrete che chi ha sofferto persecuzioni tornerà nelle sue case, mentre l'empietà degli altri si rimpiatterà nelle proprie tane, e la fede religiosa e la sicurezza, e ogni libertà saranno dovunque. 13. Soltanto, badate a non contaminarvi frequentando gli Ariani. La loro non è la dottrina degli apostoli, è la dottrina dei demoni e del diavolo loro padre; e nasce da una mente senza frutto e senza seme, come erano le mule della mia visione ».

83, 1. Tali erano dunque le visioni e i discorsi di Antonio. E non bisogna dubitare, né essere increduli, se queste cose meravigliose sono avvenute per mezzo di un uomo. 2. Si adempie la promessa del Salvatore, che ha detto: « Se avrete fede quanto un grano di senape, potrete dire a questo monte: spostati da qui a là, ed esso si sposterà, e nulla vi sarà impossibile ». 3. E anche: « In verità, in verità vi dico, qualunque cosa chiederete a mio Padre in mio nome, Egli ve la darà. Chiedete, e riceverete ». E lo stesso Salvatore diceva ai suoi discepoli che credevano in lui: « Curate gli infermi, scacciate i demoni. Avete ricevuto in dono, date in dono ».

84, 1. Quando curava, Antonio non dava ordini, ma pregava e nominava Cristo, perché fosse manifesto a tutti che non era lui a guarire, ma il Signore che mostrava il proprio

46-7. *patris ipsorum diaboli* cfr. Ev. Io. 8, 44
83, 4-6. *Si habueritis ... impossibile* Ev. Matth. 17, 20 7-9. *Amen, amen ... accipietis* Ev. Io. 16, 23-24 10-1. *Infirmos ... gratis date* Ev. Matth. 10, 8

dilectionem ostendebat circa genus humanum, qui et curabat eos qui patiebantur. 2. Antoni autem oratio erat tantum <et> studium deificum quem exercebat sedens in montem, de quo studio gaudebat, et de visionibus. 3. Hoc tamen tantum tristificabat eum quia molestabant illum multi et trahebatur propter homines hic foris in montem qui erat circa ripa fluminis. Quia et multi iudices rogabant eum descendere de monte quia ipsis impossibile erat introire ibi propter multitudinem quae sequebatur eos. 4. Rogabant tamen illum ut veniret tantummodo. Et ille quidem revertebatur et recusabat ille venire ad illos. Illi autem perseverabant, summittentes illi reos et sub militares ut vel propter causas ipsorum veniat. 5. Et ille, necessitatem passus, videns illos plangentes, veniebat in montem hic foris. Sed vexatio ipsius non erat sine lucrum. Multis enim indigentibus auxilium magnum lucrum faciebat adventus ipsius. 6. Ipsis autem iudicibus satis proderat visio ipsius. Dabat enim eis consilium praeponere omnibus iustitiam, Dominum timere, et scire quia quali iudicio iudicaverint, tali iudicari habent. 7. Verumtamen praeponebat omnibus bonis et diligebat mansionem suam quae erat in interiorem montem.

85, 1. Aliquando enim, vim passus ab eis qui eum molestabant, et comites militum per multos rogabat ut descenderet de monte et veniret ad eos. Consensit et venit. 2. Et postquam locutus est pauca quae competunt saluti ad eos qui venerunt cum ipso homine, et

6. <*et*> g | *quem b*: *quae* M 8. *tristificabat* g: *-nt* M 9. *trahebatur* g: *-ntur* M 12. *impossibile* g: *-is* M 13. *veniret* g: *-nt* M 18. *veniebat* g: *-nt* M 23. *iudicari* g: *indicare* M
85, 2. *rogabat* h: *-nt* M 3. *consensit* h: *consentit* M 5. *saluti ad* h: *salutat* M

amore verso il genere umano e curava coloro che soffrivano. 2. Quanto ad Antonio, si limitava a pregare <e> a coltivare gli esercizi spirituali stando sul monte: godeva di questi esercizi e delle sue visioni. 3. L'addolorava soltanto di essere molestato da molti e di essere trascinato a causa loro nella zona fuori dal monte, che era vicina alla riva del fiume. Molti giudici lo pregavano di scendere giú dal monte, perché era loro impossibile salire fin là a causa della folla che li seguiva. 4. Lo pregavano, ad ogni modo, di mostrarsi soltanto. Ed egli si schermiva e si rifiutava di scendere tra loro. Ma essi insistevano, presentandogli dei condannati tenuti in custodia da militari, perché venisse almeno a causa loro. 5. E lui, sottomettendosi a questo obbligo, vedendo che i condannati si lamentavano, andava nella zona fuori dal monte. Ma il suo tormento non era senza guadagno. Per molti che avevano bisogno di aiuto, il suo arrivo dava un grande guadagno. 6. Agli stessi giudici giovava non poco vederlo. Consigliava loro di anteporre a tutto la giustizia, di temere il Signore, e di tener presente che sarebbero stati giudicati con lo stesso giudizio con cui avrebbero giudicato. 7. Nondimeno Antonio preferiva a tutti i beni della terra e amava sopra ogni cosa la sua dimora nella parte interna del monte.

85, 1. Una volta infatti, fu sforzato da coloro che lo molestavano, e il *comes* dei soldati gli chiedeva, tramite molte persone, di scendere dal monte e di venire da loro. Egli acconsentí e scese. 2. Dopo aver detto poche parole intorno alla salvezza di quelli che erano venuti con il *comes*, e dopo

84, 23-4. *quali iudicio ... iudicari habent* cfr. Ev. Matth. 7, 2

postquam rogavit pro eis qui erant in pressura, festinabat reverti ad montem. 3. Comes autem qui dicitur dux rogabat ut non sic festinet, sed tardet apud illos paucum tempus. 4. At ille dicebat se non posse apud eos tardare, et dicebat illis exemplum elegans ad persuadendum illis: « Pisces levantur de mari. Si diu in sicco fuerint ‹... fuerint› vobiscum, dissolvuntur. Oportet ergo, quomodo pisces festinant ad mare, sic et nos debemus festinare usque ad montem, ne cum tardaverimus, ea quae sunt intro ‹obliviscamur› ». 5. Ista et alia multa audiens comes miratus est et dixit: « Vere hic servus Dei est. Unde enim homini inlitterato et idiotae tantam et talem mentem, nisi quia diligitur a Deo? ».

86, 1. Unus autem alius comes, Balacius nomine, vehementer et amare persequebatur Ecclesiam propter Arianos non nominandos. 2. Et quia tam crudelis erat ut et virgines caederet et monachos nudos flagellaret nolentes communicare impietati Arianorum, scripsit illi Antonius epistolam qui continebat talia: « Video iram venientem super te. Desine persequendo christianos ne forsitan comprehendat te iram. Incipit enim venire ». 3. Balacius autem [vidit] risit, et epistolam quidem proiecit expuens in eam, et perlatores litterarum iniuravit, et praecepit eis dicere Antonio: « Quia video te valde curam habentem de monachis, iam ad te veniam ». 4. Et transactis diebus quinque, comprehendit eum ira. In mansione enim primam ab Alexandria quae dicitur Chaereu exivit ipse Balacius et Nestorius praefectus Aegypti.

6. *rogavit* g: *-bit* M   8. *rogabat* g: *-nt* M   11. *fuerint* g: *-it* M   12. ‹... *fuerint*› h   14. *ne* g: *nec* M   15. ‹*obliviscamur*› h   18. *quia* g: *qui* M
86, 4. *caederet* g: *cederet* M   5. *impietati* h: *-e* M   14-5. *Chaereu* g: *chero* M

aver pregato per coloro che erano nel dolore, si affrettava a tornare sul monte. 3. Il *comes* (o *dux*, come anche viene chiamato) lo pregò di non aver fretta, ma di indugiare un po' di tempo con loro. 4. Egli però disse che non poteva fermarsi, e per persuaderli fece loro un esempio ingegnoso: « I pesci vengono tolti dal mare. Se rimangono a lungo in secco, ‹muoiono. Cosí gli eremiti, se tardano tra di voi e rimangono a lungo› con voi, si corrompono. Come i pesci si affrettano a tornare in mare, cosí noi dobbiamo affrettarci a tornare sul monte, per non ‹dimenticare›, indugiando, le cose che sono là dentro ». 5. Udite queste e molte altre parole, il *comes* fu preso d'ammirazione e disse: « Veramente costui è un servo di Dio. Come può un uomo senza lettere e rozzo avere una mente cosí grande, se non perché è amato da Dio? ».

86, 1. Un altro *comes*, di nome Balacio, perseguitava violentemente e acerbamente la Chiesa a causa degli innominabili Ariani. 2. Poiché era cosí crudele da far percuotere le vergini e denudare e flagellare gli eremiti che non volevano avere rapporti con l'empietà degli Ariani, Antonio gli scrisse una lettera che conteneva queste parole: « Vedo giungere l'ira su di te. Cessa di perseguitare i cristiani, perché l'ira non abbia ad afferrarti. Essa sta per scendere ». 3. Ma Balacio rise, e gettò a terra la lettera sputandovi sopra, e ingiuriò i messaggeri, e ordinò loro di dire ad Antonio: « Poiché vedo che ti preoccupi tanto degli eremiti, verrò da te ». 4. Passati cinque giorni, l'ira lo afferrò. Balacio e il prefetto dell'Egitto Nestorio partirono per la prima stazione dopo Ales-

85, 17. *homini inlitterato et idiotae* cfr. Act. Ap. 4, 13

5. Et ambo sedebant equos qui erant ipsius Balacii, valde mansuetos ab omnibus equis quos apud se pascebat. 6. Sed antequam pervenirent ad mansionem, coeperunt equi ludere secum sicut consueverant, et subito equus mansuetior super quem sedebat Nestorius morsu deicit Balacium, et incidit super eum, et morsibus dissipavit femur ipsius. 7. Et mox ductus est Alexandriam, et in triduo mortuus est. Et omnes mirabantur quia cito supervenit illi quod praedixerat illi Antonius.

87, 1. Sic itaque et iudicibus amarioribus persuadebat per litteras, <et ceteros> advenientes [advenientes] ad se, sic adloquebatur ut in oblivione illis veniat iudicium et beatum dicant secedentes de hanc civitatem. 2. Sic autem intercedebat pro eis qui iniuste tractabantur ut arbitraretur se pati quae illi patiebantur, et sic iterum idoneus erat lucrare omnes, ut multos militantes et divites propter sermones ipsius deposuisse sarcinas et pondus huius vitae, et secedere et esse cum monachis. 3. Et omnino quasi medicus datus erat a Deo regioni Aegyptiorum. Quis enim aliquando venit ad illum, et non est reversus cum gaudio? Aut quis plangens mortuos suos venit ad illum, et non continuo oblitus est luctum? Aut quis iratus venit, et non mox in amicitia conversus est? 4. Aut quis acedians de paupertate, audiens eum et videns illum, non contempsit divitias, et mox consolationem de paupertate accepit? Quis monachus deficiens venit ad illum, et non malis satis effectus est? 5. Quis iuvenis veniens ad eum ad montem, et videns Antonium,

16. *equos* g: *aequos* M | *qui* g: *que* M | *valde* M: *<et> valde* g 17. *mansuetos* h: *-us* M | *equis* g: *aequis* M | *quos* g: *quod* M 19. *equus* g: *aequus* M
87, 1. *amarioribus* g: *minoribus* M 2. *<et ceteros>* h 5. *intercedebat* g: *-nt* M 6. *iterum* g: *ita* M 13. *luctum* g: *-u* M 15. *acedians* g: *accedens* M 18. *malis* h: *magis* M 19. *veniens* g: *-et* M

sandria, che si chiama Chereu. 5. Tutti e due montavano cavalli dello stesso Balacio, i piú mansueti fra tutti i cavalli che egli allevava presso di sé. 6. Ma prima di giungere alla stazione, i cavalli cominciarono a giocare tra loro come erano soliti, e improvvisamente il cavallo piú mansueto sul quale sedeva Nestorio con un morso gettò a terra Balacio, infierí su di lui e con i morsi gli dilaniò la coscia. 7. Balacio venne subito condotto ad Alessandria, e dopo tre giorni morí. E tutti si meravigliarono, perché dopo poco gli era capitato ciò che Antonio gli aveva predetto.

87, 1. Cosí Antonio cercava di convincere con lettere i giudici piú severi, <e> parlava in tal modo a <tutti gli altri> che venivano da lui, da far loro dimenticare il potere di giudicare e da indurli a dire beato chi abbandonava la città terrena. 2. Intercedeva per chi soffriva ingiustizie, cosí che sembrava che fosse lui a patire quello che gli altri pativano; ed era cosí portato ad essere utile a tutti, che molti soldati e ricchi a causa dei suoi discorsi abbandonarono i fardelli e i pesi di questa vita, e si appartarono insieme agli eremiti. 3. In una parola, Dio l'aveva dato come medico all'Egitto. Chi andò una volta da lui, e non tornò lieto? Chi andò da lui piangendo i suoi morti, e non dimenticò subito il lutto? Chi andò irato, e non si volse subito all'amicizia? 4. Chi scoraggiato dalla povertà, ascoltandolo e vedendolo, non disprezzò le ricchezze, e non ricevette consolazione dalla povertà? Quale eremita titubante andò da lui senza essere fortificato contro le difficoltà? 5. Quale giovane andò sul monte da lui, e vedendo Antonio non si inaridirono subito nel

20 non mox aruerunt in eo lasciviae voluntates, et continuo dilexit pudicitiam? Quis a daemonio vexatus venit ad eum, et non resumpsit spem? 6. Quis venit molestiam passus cogitationum, et non serenitatem mentis habens, sic est reversus?

88, 1. Et hoc enim habuit magnum cum studio deifico, quia habuit et discretionem spirituum, et habens donum ut praedixi, singulorum motus et impetus et instantiam insidiarum sciebat, et non solum quia non
5 irridebatur ab ipsis inmundis spiritibus, verum et eos quos molestabant in cogitationibus, docebat quomodo possent repellere illorum insidias, exponens astutias illorum quae operabantur in ipsis, et infirmitates illorum. 2. Singuli autem audientium, quasi uncti et athletae et con-
10 fortati ibant, fiduciam habentes adversus intellectus diaboli et daemonum ipsius. Quantae autem sponsatae virgines, tantum videntes eum de trans flumen, permanserunt virgines in Christo! 3. Veniebant autem ad eum et a partibus exterioribus Grae<ciae>, et ipsi magnum
15 habentes lucrum revertebantur, quasi a patre educati. 4. Modo enim post dormitionem ipsius, omnes quasi pupilli derelicti memoriae ipsius tantum consolationem accipiunt, retinentes praecepta et persuasiones ipsius.

89, 1. Qualis autem et consummatio vitae ipsius facta est, dignum commemorare, et vos desiderantes audire. Et hoc ipsud enim dignum est zelare. 2. Secundum consuetudinem visitabat monachos qui erant hic in mon-

88, 1. *et hoc* g: *exoc* M 4. *instantiam* g: *-a* M 9. *athletae* b: *et adlaete* M *et adliti* gh 10. *fiduciam* g: *-a* M 12. *tantum* g: *tante* M 12-3. *permanserunt* h: *pertransierunt* M 14. *Grae<ciae>* g: *Grae* M

suo cuore i piaceri lascivi, e non amò subito la pudicizia? Chi, tormentato dal demonio, andò da lui, e non riacquistò la speranza? 6. Chi andò da lui soffrendo la inquietudine dei pensieri, e non tornò con la mente serena?

88, 1. Questo ebbe ancora di grande nella sua ascesi, che aveva la qualità di distinguere gli spiriti; e possedendo questo dono, come ho già detto, egli conosceva i loro movimenti e gli impeti e l'imminenza delle insidie: non solo non veniva deriso dagli spiriti immondi, ma a chi essi molestavano nei pensieri insegnava come respingerne le insidie, descrivendo le astuzie degli spiriti che li agitavano, e le loro debolezze. 2. Chi lo ascoltava, se ne andava via corroborato come un atleta unto, fiducioso contro le invenzioni del diavolo e dei suoi demoni. Quante fanciulle già promesse spose, solo per averlo visto al di là del fiume, rimasero vergini in Cristo! 3. Venivano da lui pellegrini anche dalle regioni remote della Grecia, e ritornavano a casa con un grande guadagno, come se fossero stati educati da un padre. 4. Ora, dopo la morte di lui, tutti, simili a orfani derelitti, hanno conforto soltanto dal ricordo di lui, custodendo i suoi insegnamenti e le sue esortazioni.

89, 1. Quale fu poi la consumazione della sua vita, è giusto richiamare alla memoria; e pure voi desiderate ascoltarlo, perché anche la sua morte è degna di emulazione. 2. Com'era sua consuetudine, visitava gli eremiti che stavano sul

5 tem iuxta flumen. Et quia didicit a Deo de dormitione sua, loquebatur ad fratres dicens: « Hanc novissimam facio visitationem, et mirum est si videmus nos iterum in hac vita. Tempus est enim et me resolvere ». 3. Et illi quidem audientes plorabant, adhaerentes ei osculabant
10 eum. Dicebat enim: « Sum circiter centum quinque annorum ». 4. At ille quasi de aliena civitatem ad suam pergens, laetans loquebatur eis cum fiducia, et praecipiebat eis non deficere in laboribus, nec in studio deifico acediari, sed quasi cotidie morientes sic vivere,
15 et sicut praedixi, habere diligentiam sanctorum. 5. « Et nolite accedere ad Melitianos. Schismatici enim sunt, et nostis nequitias ipsorum et malitiam profanam. Neque aliquam communicationem habueritis cum Arianis. Etenim horum impietas omnibus manifesta est. Neque si
20 videritis iudicem pro ipsos esse, ne timeatis. 6. Desinere enim habet haec intercessio. Mortalis enim est, et ad modicum apparens phantasia eorum. Puros itaque vos ipsos ab his custodite et observate antea fidem in Domino Iesu Christo quae a patribus tradita est, quam
25 de Scripturis didicistis, a me autem aliquoties memorati estis. »

90, 1. Fratribus itaque violenter tenentibus illum ut ibi vitae consummationem accipiat, non consensit propter alia quidem [et] multa quae et tacens indicavit, maxime et propter hoc quod faciunt Aegyptii. 2. Consuetu-
5 dinem enim habent ut defunctorum corpora, et secundum

89, 6. *novissimam* g: *-a* M 8. *resolvere* h: *resumere* M 10. *dicebat* g: *-nt* M 11. *civitatem* Mb: *-e* gh 12. *laetans* g: *laudans* M | *loquebatur* g: *-ntur* M 14. *acediari* g: *-e* M 16. *Melitianos* h: *militiam nostram* M 17. *nequitias* h: *-am* M | *malitiam* g: *militiam* M 21. *babet* g: *-nt* M 23. *et* g: *ut* M
90, 2. *consensit* g: *-tit* M 3. *alia* g: *-am* M

monte lungo il fiume. Poiché aveva appreso da Dio la sua morte, parlava ai confratelli dicendo: « Questa è l'ultima visita che faccio, e sarà un miracolo se ci vedremo ancora in questa vita. Anche per me è giunta l'ora di lasciarvi ». 3. Ed essi sentite le sue parole piangevano, e tenendosi stretti a lui lo baciavano. Antonio diceva: « Ho quasi centocinque anni ». 4. Come se si avviasse da una città straniera verso la propria, parlava loro pieno di gioia e di certezza, e raccomandava di non cedere nelle fatiche, di non scoraggiarsi negli esercizi spirituali, ma di vivere come se dovessero morire ogni giorno e, come ho già detto, di emulare i santi. 5. « E non avvicinatevi ai Meliziani. Sono scismatici, e voi conoscete le loro malvagità e la loro malizia profana. Non dovete avere nessun rapporto nemmeno con gli Ariani. La loro empietà è manifesta a tutti. Se vedrete dei giudici che li proteggono, non temete. 6. Questo intervento è destinato a finire. Mortale, e di breve apparenza, è la loro illusione. Custoditevi dunque puri, senza lasciarvi contaminare da loro e osservate in primo luogo la fede nel Signore Gesú Cristo, che vi è stata trasmessa dai padri, che avete imparato dalle Scritture, e che qualche volta vi è stata ricordata da me. »

90, 1. I confratelli lo volevano trattenere per forza, perché attendesse in quel luogo la consumazione della propria vita; ma egli non acconsentí, per molti altri motivi che fece capire pur tacendo, e soprattutto a causa di un'usanza degli egiziani. 2. Costoro infatti hanno la consuetudine di avvolgere con ogni cura in tele di lino i corpi dei defunti e dei

Dominum carissimorum sanctorum martyrum, involvere quidem cum linteaminibus cum omni diligentia, non tradere autem terrae, sed in grabatis posita apud se habere in domibus. 3. In hoc arbitrabantur honorare dormien-
10 tes sive martyrium dicentes. Antonius autem saepius de hoc ipso et episcopos rogabat ut praecipiant populis non fieri. 4. Et laicis et ipsis persuadebat ab hac consuetudine, et mulieres corripiebat ne hoc agant, dicens quia non hoc est iustum neque legitimum. « Nam et
15 patriarcharum et prophetarum valent adhuc monumenta. Et ipsius Domini corpus in monumentum positum est, et lapis ingens superpositus est ut abscondat eum donec tertia die resuscitet eum. » 5. Et hoc dicens probabat legis transgressores esse et in hoc peccatores [esse] qui
20 corpora defunctorum non tradunt terrae, etsi sancta fuerint. Quid enim maius aut sanctius a corpore Domini? 6. Multi itaque audientes de cetero tradebant terrae corpora defunctorum, et gratias agebant Domino quia bene edocti sunt.

91, 1. Ipse ergo, hoc ipsud sciens et verens ne et suum corpus sic faciant, coegit se et vale dicens monachis ingressus est in montem interiorem ubi secundum Dominum solebat laborare, et post paucos menses aegrota-
5 vit, ‹et vocavit› eos qui cum ipso erant duo, qui annis quindecim ibi manserunt studentes secundum Dominum et ministrantes ei propter senectutem. 2. Et dicebat ad eos: « Ego quidem, ut scriptum est, viam patrum meorum eo. Video enim me vocari a Domino. Vos

13. *corripiebat* g: *-nt* M   14. *iustum* g: *-us* M   15. *valent* g: *-et* M   17. *abscondat* h: *-nt* M   18. *probabat* g: *probans* M   20. *corpora* g: *-e* M   21. *quid* g: *quod* M | *maius* g: *ausa* M
91, 5. *‹et vocavit›* g | *qui*[2] g: *quia* M

santi martiri, carissimi al Signore: non li affidano alla terra, <
ma li dispongono su dei lettucci, e li tengono in casa presso di sé. 3. Cosí credevano di onorare coloro che dormono il sonno eterno e testimoniano la fede. Ma Antonio aveva spesso pregato i vescovi di ordinare ai fedeli che questo non accadesse. 4. Cercava di dissuadere da tale consuetudine anche i laici, e rimproverava le donne affinché non lo facessero, dicendo che questo non è né giusto né legittimo. « Ancora oggi sopravvivono i sepolcri dei patriarchi e dei profeti. E anche il corpo del Signore fu posto in un sepolcro, e una grande pietra fu posta sopra di esso, per nasconderlo, finché nel terzo giorno lo risuscitò. » 5. Dicendo questo, dimostrava che sono dei trasgressori della legge e dei peccatori coloro che non affidano alla terra i corpi dei defunti, quand'anche fossero santi. Che cosa esiste, infatti, di piú grande o di piú santo del corpo del Signore? 6. Molti, dopo averlo ascoltato, da quel momento affidavano alla terra i corpi dei defunti, e ringraziavano il Signore per avere ricevuto un giusto insegnamento.

91, 1. Conoscendo questa consuetudine e temendo che facessero cosí anche col suo corpo, Antonio si affrettò a andar via, salutò gli eremiti e salí nella parte interna del monte, dove era solito travagliarsi secondo la volontà del Signore; e pochi mesi dopo si ammalò, ‹e chiamò› i due che stavano con lui, i quali per quindici anni erano rimasti là coltivando l'ascesi come voleva il Signore, e servendo la sua vecchiaia. 2. Disse loro: « Com'è scritto, io prendo la via dei miei padri. Sento di essere chiamato dal Signore. Voi siate giudiziosi,

90, 16. *in monumentum positum est* cfr. Ev. Io. 19, 41 17. *lapis ingens superpositus* cfr. Ev. Matth. 27, 60; Ev. Marc. 15, 46

91, 8-9. *ut scriptum est, viam patrum meorum eo* cfr. Ios. 23, 14; 3 Reg. 2, 2 24. *suscipiant vos in aeternis tabernaculis* cfr. Ev. Luc. 16, 9

10 itaque sobrii estote, et diuturnum studium vestrum se-
cundum Dominum quem sustinuistis nolite perdere, sed
quasi nunc initium habentes, festinate instanter custodire
vestram promptam voluntatem. 3. Nostis insidiatores
daemones. Vidistis quomodo feroces quidem sunt et
15 virtute infirmi. Ne timeatis itaque eos, sed Christum
semper respirate, et huic credite, et sic vivite quasi cotidie
morituri, adtendentes vosmetipsos, et mementote quanta
vobis persuasi. 4. Et non sit vobis communicatio cum
schismaticis <...>. Scitis etenim quemammodum et ego
20 me avertebam ab ipsis, quia mens ipsorum alia docens
repugnant magis Christum quam asserunt. 5. Satagite
itaque et vos semper adiungere vos prius omnium quidem
Domino, deinde et sanctis, ut post dormitionem vestram
suscipiant vos in aeternis tabernaculis. Et vos ipsi hoc
25 cogitate et hoc scitote. 6. Et si vobis pertinet de me,
neminem permittite tollere corpus meum in Aegyptum,
ne forsitan in domibus ponant eum. Propter hoc enim
ingressus sum in montem, ne circa flumen sedens, apud
monachos reddens spiritum, hoc ipsum patiar. 7. Scitis
30 enim quomodo confundebam talia facientes, et praeci-
piebam illis desinere a tali consuetudine. Sepelite ergo
corpus meum et sub terram abscondite, et custodite
verbum meum, ut nemo sciat ubi sit corpus meum,
aut in quo loco positum est, nisi vos tantum. 8. Ego
35 enim in resurrectione mortuorum incorruptum recipiam
illum a Salvatore. Dividite autem et vestimenta mea,
et Athanasio quidem episcopo date unam melotam et

11. *sed* g: *se* M 12. *custodire* g: *-ite* M 13. *promptam* g: *-a* M 19. *schismaticis* <...> g 20. *avertebam* g: *advertebam* M 24. *suscipiant* g: *-at* M 25. *pertinet* g: *-nt* M 28. *ne* g: *nec* M 29. *patiar* g: *patriam* M 30. *confundebam* g: *-at* M 30–1. *praecipiebam* g: *precipiebat* M 31. *tali* g: *talia* M 32. *terram* h: *-a* M 35. *resurrectione* g: *-em* M

e non perdete il frutto della vostra lunga ascesi secondo la volontà del Signore, ma, come se cominciaste adesso, cercate di custodire con ogni cura il vostro zelo. 3. Conoscete i demoni insidiosi. Avete visto come sono feroci e insieme deboli. Non temeteli dunque, ma respirate sempre Cristo, e credete in lui, e vivete come se doveste morire ogni giorno, osservando voi stessi, e ricordatevi le cose che vi ho consigliato. 4. Non abbiate rapporti con gli scismatici <...>. Sapete quanto anch'io li evitassi, giacché essi, insegnando altre cose, combattono Cristo invece di sostenerlo. 5. Cercate dunque di unirvi sempre prima di tutto al Signore, e poi ai santi, affinché dopo la vostra morte vi accolgano nei tabernacoli eterni. Pensate a questo, e comprendetelo. 6. E se v'importa di me, non permettete a nessuno di portare il mio corpo in Egitto, affinché forse non venga messo in una casa. Per questo appunto sono salito sul monte, perché sedendo vicino al fiume e rendendo lo spirito presso gli eremiti, io non soffra questo destino. 7. Sapete come io confondessi chi faceva cosí, e raccomandavo loro di abbandonare questa consuetudine. Seppellite dunque il mio corpo e nascondetelo sotto terra; e custodite in voi la mia parola, perché nessuno tranne voi sappia dov'è il mio corpo, e in che luogo è stato messo. 8. Nel giorno della resurrezione dei morti, io lo riceverò incorrotto dal Salvatore. Dividetevi le mie vesti, e al vescovo Atanasio date una pelle di pecora e la coperta su

substratorium super quod dormiebam, quod ipse mihi novum dedit, tritum est autem apud me. 9. Serapioni autem episcopo aliam date melotam. Vos habetote tunicam de cilicio, et de cetero iam valete filii. Antonius enim migrat, et non erit vobiscum ».

92, 1. Haec cum dixisset, osculati sunt eum, et extollens pedes, quasi amicos videns eos qui venerant ad illum, et gaudibundus factus est propter eos. Apparebat enim hilarem habens faciem. Et sic defecit et appositus ipse ad patres suos. 2. Et illi post hoc, sicut dedit illis mandatum, involutum corpus ipsius in terram absconderunt, et de tantis nemo scit ubi est absconsum praeter ipsos. 3. Et illi autem qui melotas acceperunt beatissimi Antonii et tritum stratorium, quasi magnam facultatem custodiunt. Videntes enim ea, Antonium vident, et quando se vestiunt ea, quasi mandata ipsius ferent cum gaudio.

93, 1. Haec est finis vitae corporalis Antoni, et hoc est initium studii ipsius deifici. Et licet pauca sint ista adversus virtutem ipsius in christianismo, sed et vos ex ipsis considerate qualis erat homo Dei Antonius, qui a pueritia sua usque ad talem aetatem et tantam aequalem custodivit in studio deifico promptam voluntatem, quia nec propter senectutem <...> corporis sui mutavit vestimentum tam asperum, nec pedes lavit aqua, et in his omnibus constitutus laboribus inlaesus membris permansit. 2. Etenim et oculos sanissimos habuit, nullam habentes laesionem. Videbat enim admirabiliter, et de dentibus ipsius nec unus cecidit. Tantum sub gingivas

92, 4. *appositus* h: *-um* M 11. *ferent* h: *ferrent* M
93, 3. *christianismo* g: *-issimo* M 6. *promptam* g: *-a* M 7. <...> g

cui dormivo, che egli mi diede nuova, e che io ho consumato. 9. L'altra pelle, datela al vescovo Serapione. Voi tenetevi la tunica di cilicio; e per il resto, vi dico addio, o figli. Antonio lascia questo mondo, e non sarà piú con voi ».

92, 1. Quando ebbe detto queste parole, essi lo baciarono, ed egli sollevò i piedi, e guardando come amici coloro che erano discesi a lui, diventò gioioso per la loro presenza. Aveva un aspetto felice. Cosí mancò, e si congiunse ai suoi padri. 2. E allora quei due, secondo le sue istruzioni, avvolsero il corpo di Antonio e lo nascosero sotto terra, e fra tanti nessuno tranne loro sa dov'è nascosto. 3. Coloro che ricevettero le pelli di pecora del beatissimo Antonio e la coperta logora, sono come custodi di un grande patrimonio. Quando le vedono, vedono Antonio, e quando le indossano, è come se portassero con gioia i suoi comandamenti.

93, 1. Questa è la fine della vita corporale di Antonio, e questo l'inizio della sua vita ascetica. E anche se le cose qui raccontate sono poche rispetto alla sua virtú cristiana, tuttavia voi potete comprendere grazie ad esse chi fosse l'uomo di Dio Antonio, il quale dalla sua fanciullezza fino alla tarda età conservò sempre costante la prontezza della volontà negli esercizi spirituali; né a causa della vecchiaia <...> del corpo mutò le sue vesti cosí ruvide, né si lavò mai i piedi con l'acqua e vivendo fra tutti questi rigori rimase con le membra intatte. 2. Aveva occhi sanissimi, senza nessuna lesione. Vedeva meravigliosamente, e dei suoi denti non ne cadde nemmeno uno. Erano consumati solo sotto le gengive a cau-

92, 4-5. *appositus ipse ad patres suos* Act. Ap. 13, 36

triti erant propter aetatem diuturnam. Et pedibus et manibus permansit sanior ab his qui manducabant varios cibos, et utebantur lavacro et <...> vestimentis. 3. Robustior erat et clarior in proprio colore, et promptior in fortitudine. Ut sit autem ubique praedicatus et admirabilis, et desiderabilis omnibus qui eum non viderunt, virtus deifica fecit, et animam quem Deus diligebat. 4. Non enim de tractatibus ipsius, aut de sapientia litterarum, aut propter aliquam artem sic erat nominatus, sed propter deificam religionem donatam sibi notus erat. Hoc autem donum esse Dei nemo negat. 5. Unde enim et in Spaniis et in Galliis, Roma, in Africa audiebatur nomen hominis huius qui in monte absconsus sedebat, nisi quia Deus ubique suos homines notos facit, et Antonio hanc dedit notitiam quam in initio promiserat? 6. Huiusmodi enim, etsi absconsi operati fuerint, etsi satagerint volentes latere, sed Dominus eos ut lucernam omnibus ostendit, ut sic audientes sciant quanta possunt mandata, et scientes dirigant se, et zelum habeant viae virtutis deificae.

94, 1. Ergo omnia fratribus quidem legite, ut discant qualis debet esse monachorum vita, ut et persuasi sunt quia Dominum et Salvatorem nostrum Iesum Christum clarificantes eum clarificare, et servientes illi usque ad finem, non solum introducit in regno caelorum, <sed> et hic absconsos et festinantes secedere manifestos et prae<di>cabiles facit propter virtutem ipsorum deificam

15. <...> g 19. *fecit* g: *-i* M | *quem* h: *quaem* M 20. *tractatibus* g: *-antibus* M 23. *esse* g: *est* M 26. *ubique* g: *utique* M | *notos* g: *-as* M 30. *ostendit* g: *hostendet* M | *ut* wh: *et* M 31. *viae* g: *vitae* M

94, 4. *clarificare* h: *-ate* M | *servientes* g: *serviamus* M 5. *<sed>* g 6. *absconsos* g: *-us* M 7. *prae<di>cabiles* g: *praecabiles* M

sa della lunga età. Nelle mani e nei piedi rimase piú sano di quelli che mangiavano cibi diversi, e che usavano lavarsi e ‹...› vestirsi. 3. Era piú robusto e di colorito piú chiaro, e di forza piú pronta. La virtú spirituale e l'anima amata da Dio fecero in modo che fosse dovunque esaltato e ammirevole, e desiderato da coloro che non l'avevano visto. 4. Non per i suoi discorsi, o per sapienza nelle lettere, o per qualche altra arte egli era celebrato; era conosciuto per la sua pietà spirituale, che gli era stata donata. Nessuno può negare che questo sia un dono di Dio. 5. Per quale ragione in Spagna e in Gallia, a Roma e in Africa si udiva infatti il nome dell'uomo che stava nascosto sul monte, se non perché Dio rende dovunque noti i suoi uomini, e concesse ad Antonio la fama, che gli aveva promesso fin dall'inizio? 6. Uomini come lui, anche se operano nascosti, anche se si sforzano di rimanere nell'ombra, il Signore li mostra a tutti come una lucerna, affinché chi li ascolta sappia quanto possano i comandamenti, e sappia governarsi, e desideri percorrere la strada della virtú spirituale.

94, 1. Leggete dunque tutto questo ai vostri confratelli, perché apprendano quale deve essere la vita degli eremiti, e si convincano che il Signore e Salvatore nostro Gesú Cristo glorifica chi lo glorifica, e non solo fa entrare nel regno dei cieli coloro che lo servono sino alla fine, ‹ma› rende dovunque noti e degni di lode, a causa della loro virtú spirituale e dell'utilità recata agli altri, coloro che su questa terra si

et propter ceterorum utilitatem ubique facit. 2. Si autem usus exegerit, et haec monachis legite, ut vel sic agnoscant quia Dominus Iesus Christus non solum Deus est et Dei Filius, sed et hii qui legitime illum colent et religiose credunt in eum, daemones quos ipsi pagani putant esse deos, hos christiani exprobrant et manifestant non solum non esse deos, sed et magis quasi seductores conculcant, <et> expellunt eos quasi corruptores hominum probati sint.

Epilogus

1. Tamen prudentes qui legere voluerint hanc scripturam <oramus> ut dent veniam, si gr<a>ecis sermonibus vim exprimere non potuimus transferentes eam in latinam linguam, licet contra nostrum propositum hoc fecerimus, non quasi invidentes facere, sed scientes quantas infirmitates sustinuit graecus sermo translatus in latinitatem. 2. Maluimus tamen hoc sustinere quam fraudem pati eos lucri deifici qui quomodocumque interpretatum sermonem legere possunt. Deus autem omnipotens, qui tanto viro cooperatus ad faciendum talia, et nobis cooperatur ad imitandum ipsum vel ex parte, ut in omnibus clarificetur nomen ipsius per magistrum et hortatorem nostrum Iesum Christum et Salvatorem Dominum, cum Spiritu Sancto, cui est claritas et perpetua potestas in saecula saeculorum. Amen.

13. *hos* h: *hoc* M 15. *<et>* g Codd MF
Epilogus, 1. *tamen* M: *itaque* F 2. *<oramus>* h | *gr<a>ecis sermonibus* Mh: *gr<a>eci sermonis* Fg 5. *invidentes* M: *invidentes volebamus* F | *sed scientes* M: *scientes* F 6. *sustinuit* M: *sustinet* F 7. *maluimus ...sustinere* M: *tamen maluimus grecum sermonem hoc sustinere* F 8. *deifici* g: *-o* MF 9. *possunt* M: *-int* M 10. *cooperatus* h: *cooperatur* Mg *cooperatus est* F

tengono nascosti e ardono di ritirarsi. 2. Ma se sarà utile, leggete queste cose anche ai pagani, affinché almeno cosí riconoscano che non solo il Signore Gesú Cristo è Dio e figlio di Dio, ma anche che coloro che lo adorano in modo legittimo e credono in lui devotamente – i cristiani – vituperano quei demoni che i pagani stessi ritengono dei, e non soltanto dimostrano che non sono dei, ma addirittura li calpestano come seduttori, ‹e› li scacciano ritenendo che siano corruttori degli uomini.

Epilogo

1. ‹Preghiamo› le persone sagge, che hanno voluto leggere questo scritto, di perdonarci se non siamo riusciti a riprodurre la forza della lingua greca traducendola in latino: l'abbiamo fatto contro la nostra intenzione, non perché esitassimo a farlo, ma perché sapevamo quanto è solito indebolirsi un discorso greco trasposto in lingua latina. 2. Abbiamo tuttavia preferito sopportare questa conseguenza, piuttosto che togliere un guadagno spirituale a coloro che sono in grado di leggere uno scritto tradotto, non importa in che modo. Ma Dio onnipotente, il quale ha aiutato un uomo cosí grande a fare queste cose, aiuterà anche noi ad imitarlo sia pure in parte, perché il suo nome sia glorificato in ogni cosa tramite Gesú Cristo Signore, nostro maestro ed esortatore, insieme allo Spirito Santo, a cui appartiene la gloria e la potestà perpetua nei secoli dei secoli. Amen.

COMMENTO ALLA « VITA ANTONII »

a cura di G. J. M. Bartelink

Elenco delle abbreviazioni usate nel Commento

AC	« Antike und Christentum », Münster 1929 sgg.
ACW	« Ancient Christian Writers », Westminster Maryl.-London 1946 sgg.
ALL	« Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik », Leipzig 1884-1908.
CC	« Corpus Christianorum », Turnhout 1953 sgg.
CSEL	« Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », Wien 1866 sgg.
DACL	« Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie », Paris 1907 sgg.
DTC	« Dictionnaire de Théologie Catholique », Paris 1903 sgg.
GCS	« Die griechischen christlichen Schriftsteller », Berlin 1897 sgg.
HL (*Hist. Laus.*)	*Historia Lausiaca.*
LCP	« Latinitas Christianorum Primaeva », Nijmegen 1932 sgg.
PG	J. P. Migne, « Patrologiae cursus completus », Series graeca, Paris 1857 sgg.
PL	J. P. Migne, « Patrologiae cursus completus », Series latina, Paris 1844 sgg.
PW	« Paulys Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft ». Neue Bearbeitung hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus und K. Ziegler, Stuttgart 1894 sgg.
RAC	« Reallexikon für Antike und Christentum », hrsg. von Th. Klauser, Stuttgart 1941 [1950] sgg.
SC	« Sources Chrétiennes », Paris 1942 sgg.
ThesLL	« Thesaurus Linguae Latinae », Leipzig-München 1900 sgg.
ThW	« Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament », Stuttgart 1933 sgg.
VA	*Vita Antonii.*
« Vig. Chr. »	« Vigiliae Christianae », Amsterdam 1947 sgg.

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Nel corso del commento, i rinvii al testo della *Vita Antonii* indicano, nell'ordine, il capitolo, il paragrafo e, dove occorra, la riga della presente edizione. Le note del commento richiamano il capitolo e la riga del testo.

Titolo. Senza dubbio l'attribuzione a san Girolamo non risponde <
a verità. A san Girolamo, che ha tradotto alcuni testi monacali (Regole di Pacomio, di Teodoro e di Orsiesi), sono state arbitrariamente attribuite traduzioni di altri testi dello stesso genere: cfr. *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* IV 219-221 (ed. von Dobschütz, p. 42): *item vitas patrum Pauli Antonii Hilarionis et omnium heremitarum, quas tamen vir beatissimus descripsit Hieronimus, cum honore suscipimus.* Il titolo greco è andato perduto, ma probabilmente quello che si trova in Evagrio è autentico: *Athanasius episcopus ad peregrinos fratres.*

Prologo, 1. *Bonum certamen constituistis vobis.* Il testo greco reca Ἀγαθὴν ἅμιλλαν ἐνεστήσασθε, sicché si può dire che *constituistis* ricopra l'immagine verbale del modello greco, di cui viene riprodotto fedelmente anche l'*ordo verborum.* Nella versione di Evagrio prevalgono le innovazioni (*Optimum, fratres, iniistis certamen*: l'immagine verbale piú credibile in latino, l'inserimento oratorio del vocativo, l'elegante voluta dell'iperbato). Per contrasto il nostro anonimo traduttore sembra volere annullarsi nel testo greco: ma umiltà non è necessariamente passività. L'aggiunta di *vobis*, se può ancora nascere dalla fedeltà al modello (l'Anonimo traduce un « medio » greco), si iscrive agevolmente nell'ambito della lingua d'uso cristiana: oltre a confrontare con la Mohrmann (« Stud. Anselm. » XXXVIII 1956, p. 37) il tipo *ad te... mihi sermo dirigitur* della *Regula* di san Benedetto (è il *dativus sympatheticus* di Hofmann-Szantyr, p. 94 sgg., vicino al possessivo), conviene ricordare il dativo « riflessivo » (cfr. H-Sz., p. 93 sg., 193 sgg.) del genere *dico mihi psalmos* (*Vitae patrum* V 10, 76), di remota ascendenza plautina.

2-3. *ut... superaretis*: cosí il codice; *super*[*ar*]*etis* Garitte, adottando la normalizzazione di un correttore. Il Garitte non ammetteva che la « barbarie », da lui stesso attribuita all'Anonimo,

giungesse sino a un costrutto aspramente asimmetrico come *constituistis... ut similes sitis... aut... superaretis.* Hoppenbrouwers, difendendo la lezione *difficilior*, si richiama all'ambivalenza del perfetto latino (per cui *constituistis* poteva essere sentito come « storico o come perfetto propriamente detto ») e a talune altre libertà che l'Anonimo si prende in materia di *consecutio.* Ma in tutta la *Vita* non esiste la combinazione (dopo un perfetto) del congiuntivo presente e del congiuntivo imperfetto in dipendenza da un solo *ut.* Tuttavia, si potrebbe trovare una spiegazione di questa combinazione nell'uso di *ut*: il quale costituisce in certo modo l'epesegesi di *bonum certamen*, e con ciò si avvicina ad una sfera (quella delle consecutive-finali) in cui la variazione del tempo è piú ammissibile anche per i classici.

4-5. *monachi*: *monachus* significa, nella *VA*, « anacoreta, eremita ». Il termine *monasterium*, regolarmente impiegato già nella traduzione di Evagrio, non figura ancora nella nostra versione antica. Uno dei motivi piú importanti che induce a farla risalire ad un periodo anteriore alla traduzione di Evagrio è il fatto che la terminologia monacale non vi è ancora sviluppata (un altro motivo risiede nel suo carattere assai poco letterario: una simile traduzione non avrebbe piú avuto ragion d'essere dopo la pubblicazione dell'accurata versione di Evagrio, che probabilmente ebbe luogo attorno al 373). *et nomen... conversatur*: *ipse* viene spesso usato, nel nostro testo, con valore di *is.* Secondo un uso tardo, *conversari* ha qui il valore di « circolare ».

5. *propositum*: si tratta di un termine che indica il modo di vivere ascetico che è stato scelto in piena consapevolezza. Nell'antica versione, ricorre solo qualche volta (cfr. 3,5,25; 5,1,2), mentre Evagrio lo usa piú spesso. Anche piú tardi (ad es. in Girolamo, Cassiano ed Agostino) si trova quest'uso di *propositum*; cfr. Girolamo, *Vita Pauli* 1,2: *alii autem asserunt Antonium huius propositi caput.* Si veda anche Lorié, p. 98 sgg.

9. *studium*: è il termine piú usato nella versione antica per rendere ἄσκησις; di solito è accompagnato da un epiteto, specialmente da *deificus*: si veda Lorié, p. 73 sgg.

12. *educ<e>tis* (ἀγάγητε): quest'emendamento, già proposto dal Wilmart, è necessario: nel nostro testo ἄγειν è tradotto quasi sempre con *educare.*

16. *admirari... habebitis* : nel latino tardo la perifrasi con *habere* è spesso usata per rendere il futuro. Nel nostro testo, si tratta molte volte di una traduzione letterale del greco (per es. in 65,6, 21-2 ἔχει διαβῆναι: *transire habemus*), ma in altri casi, come qui, la perifrasi è indipendente dal greco. Si veda E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 51.

19-20. *veram arbitramini* (μὴ ἀπιστήσητε): nell'introduzione delle biografie, s'incontrano di frequente analoghe formulazioni: cfr. Marco il Diacono, *Vita Porphyrii* 3,18 sgg. (ed. H. Grégoire-M. A. Kugener, p. 3). *ab ipsos*. Nel nostro testo, il regime delle preposizioni è molto variato. *Ab*, *cum*, *de*, *pro* e *sine* reggono, oltre all'ablativo, l'accusativo: fenomeno che si può incontrare anche in altri testi della latinità tarda. Ma, nel caso del singolare, si tratta sovente solo di una questione ortografica: poiché l'*m* non era quasi piú pronunciato, spesso non si può dire con certezza se si tratta di un ablativo o di un accusativo singolare (cfr. Prol. 4,29 *de illius vitam*). Nel nostro traduttore, sembra che abbia avuto importanza anche il parallelismo fonetico (cfr. Hoppenbrouwers, p. 59).

22. *modica*: formula stereotipata dei prologhi delle biografie (ὀλίγα τῶν ἐκείνου μνημονεύσας): cfr. ad es. Ps.-Luciano, *Demonax* 67: ταῦτα ὀλίγα πάνυ ἐκ πολλῶν ἀπεμνημόνευσα. *Modicus* è uno dei termini che, nella lingua popolare, soppiantano *parvus*: si veda Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 71.

24-6. *ne forsitan... faciat*. Corrisponde qui propriamente a una cadenza come il classico *si forte... fiat*: « nell'eventualità che » o senz'altro, in questo contesto, « nella speranza che » (« pour le cas où peut-être » rende il Blaise, s.v. *ne*, la cadenza di Firmico Materno, *de errore profanarum religionum* 28,12: *Deus... severitatem suspendit, ne vos forsitan peccare paeniteat*). Che questo uso derivi dal *ne* interrogativo, non senza influsso (nella tarda latinità) del *si* interrogativo e condizionale, è opinione ben consolidata: notevoli analogie presenta già in latino arcaico l'uso del *ne* « timendi ». Il testo greco ha una spezzatura (« Non cessate...: forse, infatti, se ciascuno... ») che anche Evagrio tenterà di colmare, ma con l'impiego di un *quo* finale. Meno lineare e classica, ma non meno meditata, la scelta dell'Anonimo (che forse è stata influenzata anche dalla presenza del verbo *interrogare*).

25. *digne*: luogo comune, cfr. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk*, p. 6 sgg.

26-7. *acceptam... vestram*: accusativo assoluto. Si veda Y. M. Biese, *Der spätlateinische Akkusativus absolutus und Verwandtes*, Helsingfors 1928.

29. *de illius vitam*. Cfr. la nota Prol. 19-20 *ab ipsos*. Sul fenomeno dell'*m* finale, cfr. anche E. Diehl, *De m finali epigraphica*, Lipsiae 1899. Spesso è difficile decidere se il responsabile di questi costrutti è l'autore oppure il copista. Il criterio fornito da Hoppenbrouwers (« Le plus souvent l'assimilation effectuée par les copistes se trahit par son ineptie », p. 70) non si può sempre adottare facilmente.

32-3. *assidue... manus*. Siccome qui esiste una lacuna, la traduzione italiana si fonda sul testo greco. Ma, dalla lezione che il nostro

traduttore offre dopo la lacuna (*qui et aquam fudit*), risulta che egli non ha avuto sotto gli occhi il testo greco stampato dai Mauristi: (πολλάκις γὰρ αὐτὸν ἑώρακα) καὶ ἃ μαθεῖν ἠδυνήθην παρ' αὐτοῦ, ἀκολουθήσας αὐτῷ χρόνον οὐκ ὀλίγον, καὶ ἐπιχέων ὕδωρ κατὰ χεῖρας αὐτοῦ: oppure il testo conosciuto da Evagrio (*frequenter enim eum visitavi, et quae ab eo didici, qui ad praebendam ei aquam non paululum temporis cum eo feci*). Il nostro testo *qui... fudit* è conforme ad una variante che si trova in diversi manoscritti greci (cfr. PG XXVI 839, nt. 15): παρὰ τοῦ ἀκολουθήσαντος αὐτῷ χρόνον οὐκ ὀλίγον, καὶ ἐπιχέαντος κτλ. Dom Steidle (*Homo Dei*, p. 163) cita questo passo come uno dei paralleli possibili tra Antonio e Elia (cfr. *4 Reg.* 3,11).

33. ***religionem vestram***. Il traduttore rende εὐλαβείᾳ con ***religionem*** (Evagrio traduce piú liberamente: *dilectioni*). Cfr. Christine Mohrmann, « Stud. Anselm. » XXXVIII 1956, p. 38. Qui ***ad religionem vestram*** vale come « titre de politesse ». In generale, il termine ***religio*** non figura mai nella nostra versione anonima nel senso di « culto, religione » (per esprimere il valore di « servizio di Dio » il traduttore si serve della parola *cultura*). Cosí ad es. ***virtus religionis*** traduce ἀρετή (virtú fondata sulla pietà); e ***studium religionis*** rende ἄσκησις (l'ascesi nel suo aspetto speciale di elevazione dell'anima a Dio). Cfr. Lorié, pp. 72-3.

1, 1. *Aegyptius*: Antonio, nato intorno al 250, era di origine copta; e non parlava che il copto. Cfr. 74,2,7 (*interpretator*).

2. ***parentibus nobilibus***. Sul ricordo della posizione sociale dei genitori come luogo comune, si veda L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ I, Wien 1935, pp. 23 sgg., 135. ***eugenes***: la conservazione del termine greco indica che il traduttore tende alla precisione; cfr. 4,4 ***appellabant illum theophilum, hoc est, qui Deum amat***; 73,3 ***in homine inlitterato quem dicunt idiotam***; 85,5. Nell'antica versione figura un numero rilevante di termini greci, la maggior parte dei quali appartiene al linguaggio cristiano. Da notare sono ad es. ***parathece*** (20,9,34-5) e ***cauma*** (54,2,8). Il traduttore non usa ***sophisma*** come fa Evagrio, ma si serve dell'aggettivo ***sophisticus*** (77,6,23; 78,2,8; 78, 3,12). L'influenza greca si manifesta anche in certi costrutti sintattici; cfr. la nota a proposito di 1,7 ***profecisset aetatem***.

3-4. ***quanta... sufficeret***. Cfr. Hoppenbrouwers ***ad locum*** (p. 71): « Après un pluriel neutre la langue vulgaire fait suivre parfois une construction ***ad sensum*** au singulier. Ceci arrive le plus souvent après des formes pronominales ». ***Christiani constituti***: ***constitutus*** in latino tardivo e cristiano corrisponde, per lo piú, al greco ὤν. ***Consistens*** in questo senso è raro.

7-8. ***profecisset aetatem***: cfr. 1,3; 2,1. L'accusativo di relazione ricorre nell'Anonimo sia in corrispondenza con il testo greco, sia

indipendentemente: si cfr. con il nostro esempio la costruzione di *audire* con l'accusativo e il participio (18,3,12-3 *in Ezechiel propheta audivimus dicentem Dominum*: ἐν τῷ Ἰεζεκιὴλ ἠκούσαμεν); e la costruzione con *ut* in luogo dell'infinito finale (38,5,17-8 *orare oportet nos ut accipiamus* εὔχεσθαι δεῖ... λαμβάνειν). D'altra parte vi sono dei casi in cui la sintassi greca – anche là dove è contraria alla sintassi latina – è trasposta in latino: cfr. 23,5,19-20 *ostendere quoque se tam excelsos adtingentes usque ad tectum* (δεικνύειν... φθάνοντας); 35,5,21-2 *ut ipsa anima... videre* (ὡς... αὐτὴν... θεωρεῖν). Si veda anche la nota relativa a 5,2 (*non toleravit videns*). *litteras quidem noluit discere*: ci si potrebbe chiedere se *litterae* (γράμματα) ha qui il senso di « leggere e scrivere » o di « cultura profana ». Quest'ultimo significato è piú probabile (cfr. 55,9; 73,1; 78; Agostino, *Doctr.*, *Proœm.* 4: *Antonio... qui sine ulla scientia litterarum*). Su questa questione si vedano Bardenhewer III, p. 80; Heussi, *Der Ursprung*, p. 89; von Hertling, *Antonius der Einsiedler*, pp. 14-26; Meyer, ACW X, p. 129, nt. 244.

9-10. *sicuti... de Iacob*: allusione al passo della *Genesi* (25,27), che delinea l'opposizione fra i due figli di Isacco: *factus est Esau vir gnarus venandi et homo agricola; Iacob autem vir simplex habitabat in tabernaculis*. *Sine fictione* del nostro testo corrisponde a *simplex* del passo biblico (e cfr. anche, piú avanti, 30,2,8 *simplicitatem, quando sine fictione*). *Concupiscentiam habuit* ha, secondo l'uso tardo, il valore di *desideravit*: la perifrasi di un sostantivo con un verbo ausiliario invece di un verbo è normale nella tarda latinità.

11. *Procedebat... ad dominicum*. Su *procedere*, ed in particolare sul suo senso liturgico, si veda A. A. R. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egérie* (LCP XVII), Nijmegen-Utrecht 1962, p. 26 sgg. *Dominicum* è qui una traduzione letterale di κυριακόν (si veda F. J. Dölger, *Kirche als Name für den christlichen Kultbau. Sprach- und Kulturgeschichtliches zu den Bezeichnungen* κυριακόν, οἶκος κυριακός, *dominicum, basilica*, AC VI 1941, pp. 161-195). In 2,3,12 ἐκκλησία è resa con *dominicum* ma in 8,3,17 *basilica dominica* traduce κυριακόν. Ἐκκλησία nel senso di « Chiesa cattolica » è tradotta con *Ecclesia* (68,1,6; 82,12,41). Cfr. G. Garitte, « Dominicum » in *Miscellanea I. Gessler* I, Louvain 1948, pp. 522-525.

12. *non ut puer vagabatur*: quello del bambino virtuoso è un luogo comune nell'agiografia: cfr. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München 1961³, pp. 108-112 a proposito del motivo del *puer-senex*.

12-3. *proficiens... parentibus subiectus*: quest'allusione a *Ev. Luc.* 2,51-2 è stata fatta di proposito per richiamare l'idea dell'*imitatio Christi* che ricorre spesso nella letteratura agiografica, cosí come

ricorreva già negli Atti dei martiri: l'asceta è l'imitatore di Cristo per eccellenza.

15. *exhibere*. Il manoscritto ha la lezione *exiberi* (*exhiberi* Garitte). Hoppenbrouwers ha emendato *exhiberi* in *exhibere*: quest'emendazione, dal punto di vista paleografico, non presenta problemi. Un infinito passivo dipendente da *molestare* è già difficile da ammettere; e il fatto che *molestare* sia seguito da un complemento oggetto (*parentes*) rende l'infinito passivo ancora meno verosimile.

17. *ciborum voluntates*: la lezione *voluntates* va qui mantenuta: nella lingua popolare *voluntas* può avere il senso di *voluptas*; cfr. C. Mohrmann, « Stud. Anselm. » XXXVIII 1956, p. 44.

2, 1-2. *cum sorore*: cfr. la nota a proposito di 3,5-6; 5,1,6 *sororis curma*; 54,8,30 *praeerat aliis virginibus*. Il tema della sorella minore è diventato un luogo comune nell'agiografia.

3. *constitutus*: su questo participio, che qui traduce γεγονώς, oltre alla nota 1,3 si veda J. Schrijnen-C. Mohrmann, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian* I, (LCP V), Nijmegen 1936, pp. 5-9.

3-4. *habens curam*: le perifrasi con *facere* e *habere*, caratteristiche della lingua popolare, sono numerose nel nostro testo; cfr. ad es. *memoriam faciam*, Prol. 3,14-5; *concupiscentiam habuit*, 1,3,9 (e nota); *habebat consuetudinem*, 4,4,20.

7. *de omnibus*: nel testo dei Mauristi si trova περιπατῶν. Il nostro traduttore ha letto la lezione περὶ πάντων.

8. *domum suam*: nel testo greco si legge πάντα secondo *Ev. Matth.* 19,27. Con ogni probabilità, il traduttore ha scritto di proposito *domum suam*, giacché poco prima si parlava della *cura domus*.

10. *sua... indigentibus*. Nel testo greco di questo passo, si trova inoltre una frase (παρὰ τοὺς πόδας τῶν 'Αποστόλων), che deriva dagli *Atti*. È possibile che il nostro traduttore abbia semplificato il testo; ed è egualmente possibile che la corrispondente frase latina sia stata saltata dal copista per omeoteleuto. Ma esiste un'altra eventualità: che le parole degli *Atti* siano state aggiunte in un secondo tempo nel testo greco. È un caso molto frequente, nella trasmissione di testi con citazioni dalla Scrittura. Di per sé, non fa difficoltà il singolare *distribueretur*, che può avere per soggetto *sua* o un caduto *pretia* (cosí Evagrio) senza che la *constructio ad sensum* costituisca problema: cfr. 1,1,3 *quanta ... sufficeret* (l'influsso greco non è da escludere).

13. *lectionem evangelicam*. Cfr. Agostino, *Conf.* VIII 12,29: *audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit*. Allora (attorno al 270) si usava già nella liturgia una versione copta di Matteo: Antonio non comprendeva il greco.

17. *habens*: il testo greco ha ἐσχηκώς. Siccome il latino non pos-

sedeva un participio perfetto, l'Anonimo, se voleva conservare il participio, non poteva fare a meno di usare il participio presente. Allo stesso modo, in molti altri luoghi della nostra versione, il participio aoristo greco è stato tradotto con un participio presente.

18. *propter se esse lectam.* Si potrebbe fare un raffronto con le *sortes divinae*, che si praticavano in vario modo, ad es. con l'*apertio libri.* Presso i cristiani si ritrovano le stesse pratiche usate dai pagani, con la sola differenza che essi facevano uso dei testi biblici: si ascoltava o si leggeva un testo, che si applicava alla propria persona o alla propria situazione. La ripetizione del fatto (cfr. 3,1) indica, cosí come avviene nei sogni, una conferma. Si veda P. Courcelle, *L'enfant et les « Sorts bibliques »*, « Vig. Chr. » VII 1953, p. 194 sgg.; id., *Les « voix » dans les Confessions de saint Augustin*, « Hermes » LXXX 1952, pp. 31-46.

20. *aruras*: il termine tecnico ἄρουρα (= 100 cubiti egiziani, 2756 m^2) viene conservato. Il nome di questa misura tradizionale, in base alla quale veniva misurato tutto l'Egitto, si trova spesso nei papiri: cfr. F. Hultsch, art. *Arura*, PW II 1491. L'eredità di Antonio superava gli 80 ettari. Cfr. 17,4.

24-5. *reservavit*: cfr. *Apophthegmata* 20 (PG LXV 81 c).

3, 5-6. *ad virginitatem.* È evidente che il traduttore non ha avuto sotto gli occhi la lezione dei Mauristi εἰς παρθενῶνα, ma la lezione εἰς παρθενίαν. La traduzione del Meyer (ACW, p. 20 « dandola alle monache », cfr. la nota 17 a p. 107) non può essere accettata: l'esistenza di un monastero femminile attorno al 270, suggerita da questa traduzione, è del tutto esclusa. Antonio affidò la sorella a delle pie vergini per farla crescere nella verginità; si veda G. Garitte, « Un couvent de femmes au III^e^ siècle? Note sur un passage de la Vie grecque de saint Antoine », in *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques E. van Cauwenberg*, Louvain 1961, pp. 150-159. Cfr. la nota relativa a 54,29-30.

7. *continuo*: l'avverbio ha qui la funzione di un aggettivo predicativo (lingua popolare).

8. *mansiones monachorum*: cfr. la nota a Prol. 4-5 a proposito della perifrasi di μοναστήριον. Sulla descrizione delle origini della vita anacoretica, si veda K. Heussi, *Der Ursprung*, p. 69 sgg.

9. *monachus*: il termine è qui collettivo (cfr. 7,34 nota); lo stesso vale per *christianus* in 42,7,29. Si veda Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 178 e *Syntactica* I, p. 16; J. Schrijńen-C. Mohrmann, op. cit., I p. 46. *deserta loca.* Secondo Atanasio, Antonio fu il primo eremita che andò ad abitare nel deserto. Altre tradizioni parallele si sono sviluppate attorno a Paolo di Tebe (Girolamo, *Vita Pauli* 1,1: *a quo potissimum monachorum eremus habitari coepta est*) e at-

torno ad Amun (cfr. *VA* 60). Probabilmente la vita anacoretica si è diffusa in vari luoghi contemporaneamente; cfr. K. Heussi, *Der Ursprung*, p. 70, nt. 2. Si veda anche *VA* 11,1: *adhuc non erat talis consuetudo*; Rufino, *Historia ecclesiastica* X 8 (ed. Mommsen, p. 971, GCS IX 2): *Antonium quoque primum heremi habitatorem.*

11. *studio deifico*: nella nostra versione è una delle perifrasi piú comuni per rendere ἄσκησις: cfr. la nota a proposito di Prol. 9. Troviamo il termine *deificus* per la prima volta in Tertulliano, nel quale ha il significato di *divinum faciens* (*Apologeticum* 11,10). In Cipriano invece *deificus*, per ragioni stilistiche, si alterna con *divinus*. Grazie allo *studium deificum* Antonio rassomiglia di piú a Dio. Il termine *deificus* appartiene probabilmente alla lingua popolare, come suppongono il Wölfflin (ALL V, p. 498) e R. Braun (*Deus Christianorum*, Paris 1962, p. 38, nt. 2); secondo Celio Aureliano, *Acutarum sive celerum passionum* II 30, 162 il popolo chiamava l'epilessia (ἱερὰ νόσος) *lues deifica*. Si veda anche P. S. Bäcklund, *Die lateinischen Bildungen auf -fex und -ficus*, Uppsala 1914, pp. 82 e 87; B. Linderbauer, *S. Benedicti Regula monachorum, herausgegeben und philologisch erklärt*, Metten 1922, pp. 119-120.

13-4. *habens*: lezione da mantenere: cfr. C. Mohrmann, « Stud. Anselm. » XXXVIII 1956, p. 43. *studio christianismi*: cfr. 16,7, 24. È una traduzione di ἄσκησις dello stesso tipo di *studium religionis*: si trova otto volte nella nostra versione. Al pari di *studium dominicum* e *studium deificum* (cfr. la nota sopra), questa traduzione mette in rilievo il fatto che l'ascetismo cristiano si regola sull'altra vita.

18. *sapiens illa apis*. Cfr. Cassiano, *de institutis coenobiorum* V 4, 1-2: il monaco che desidera fare provvista di miele spirituale deve suggere ogni virtú presso chi se l'è resa piú familiare.

21. *conversationem habens talem*. *Conversatio* ha ricevuto presto presso i cristiani il senso di « maniera di vita » dal punto di vista morale (traduzione soprattutto di πολιτεία). Il passo neotestamentario di *Ep. Phil.* 3,20: *nostra autem conversatio in coelis est* (πολίτευμα) ha esercitato una grande influenza (il cristiano è un cittadino del regno dei cieli): cfr. la nota relativa a 14,35. Nella terminologia monastica, il senso si restringe a « vita ascetica, vita monastica ».

21-3. *et mentem suam perpendebat*: traduzione esatta di τὴν διάνοιαν ἐστάθμιζεν (*corroborabat*, *firmabat*). L'*et* venne espunto dal Garitte e reintegrato a ragione da Hoppenbrouwers, anche sotto la spinta della pagina già citata di C. Mohrmann, in cui si propone di riconoscere « delle costruzioni paratattiche » in alcuni *et* problematici della versione antica. *declinaret vel reverteretur*: doppia versione di ἐπιστρέφηται, che nasce senza dubbio dal desiderio di

tradurre con la massima esattezza: cfr. *vacuus... et otiosus* a 3,6,27 traduzione di ἀργός (*2 Ep. Thess.* 3,10).

26. *Operabatur... manibus suis.* Fin dalle origini del monachesimo, gli asceti lavoravano abitualmente per provvedere alle necessità della loro vita quotidiana. Il capitolo 50 della *Vita Antonii* descrive come Antonio coltivi un campo, cosí da avere del grano per sé e qualche legume per i propri ospiti. Anche secondo gli *Apophthegmata* e la *Vita Pachomii*, il lavoro manuale degli asceti è abituale. Coloro che si consacrano completamente alla θεωρία, come i Messaliani e alcuni gruppi estremi di asceti, sono soltanto delle eccezioni. In generale, si cerca l'equilibrio tra la θεωρία e la πρᾶξις. La prima ragione del lavoro degli eremiti era che, in questo modo, essi potevano provvedere alla loro vita materiale; e tuttavia questo lavoro non doveva essere piú di un πάρεργον, e soprattutto non doveva nuocere alla perfezione spirituale. Si aggiunga che i guadagni, ottenuti con il lavoro, permettevano di dare delle elemosine ai poveri (sebbene molti asceti provassero scrupolo a vendere i loro prodotti per avere in cambio del danaro). Infine, vi era l'idea che il lavoro, in quanto tale, è un dovere, e che esso può servire alla disciplina spirituale e come difesa contro le insidie dell'ἀκηδία (*taedium*). Si veda Basilio, *Regulae fusius tractatae* 41,2 e 42 (PG XXXI 1024-5) e Cassiano, *de institutis coenobiorum* II 3,3: *propriis manibus iuxta Apostoli praeceptum cotidianum victum vel suis usibus vel advenientium necessitatibus parans.* Qualche rinvio bibliografico: H. Dörries, « Mönchtum und Arbeit », in *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur kirchlichen Kunst*, Leipzig 1931, pp. 17-39; K. Heussi, *Der Ursprung*, pp. 215-218; H. de Warren, *Le travail manuel chez les moines à travers les âges*, « La vie spirituelle » LII 1937, pp. 80-123; H. Leclercq, *Travail manuel*, DACL XV 2700-2708; A. T. Geoghegan, *The Attitude towards Labour in early Christianity and ancient Culture*, « Studies in Christian Antiquity » VI, Washington 1945, pp. 163-174.

28-9. *ad panem... indigentibus*: questa motivazione si ritrova regolarmente nella letteratura monacale; cfr. D. Savramis, *Zur Soziologie des Mönchtums*, Leiden-Köln 1962, p. 10 sg.

31. *lectioni.* Cfr. 55,4 (*Praecepta quae sunt in Scripturis*). La Scrittura occupava un posto molto importante nella vita dei monaci: si veda F. Bauer, *Die hl. Schrift bei den Mönchen des christlichen Altertums*, « Theologie und Glaube » XVII 1925, pp. 512-532.

33. *memoriam pro codicibus.* Questo è un motivo ricorrente nella letteratura cristiana. Cfr. Girolamo, *Ep.* 60,10: *Lectione quoque adsidua et meditatione diuturna pectus suum bibliothecam fecerat Christi* (« Con lettura assidua e lunga meditazione aveva fatto del suo cuore la biblioteca di Cristo »); Pietro Crisologo, *Sermones* 58: *committi non*

potest caducis et corruptibilibus instrumentis aeternum et caeleste secretum, sed in ipsa arca animae, in ipsa bibliotheca interni spiritus est locandum (« non possiamo affidare un segreto immortale e divino a strumenti corruttibili e caduchi: nello scrigno della nostra anima, nella biblioteca dello spirito che è dentro di noi, lí dobbiamo riporlo »); Rufino, *Origenis commentarius in Genesim hom.* II 6: *intra cor suum arcam salutis aedificat et bibliothecam, ut ita dicam, intra se divini consecrat verbi* (« nel suo cuore costruisce l'arca della salvezza e dentro di sé conserva, per cosí dire, la biblioteca del verbo divino »); Bachiario, *Liber de reparatione lapsi* 18: *veniat Esdras, bibliotheca legis et memoria lectionis* (« venga Esdra, biblioteca della legge e ricordo della lettura »); Cassiodoro, *Institutiones* I 5,2: *tantos libros in memoriae suae bibliotheca condiderat, ut legentes probabiliter ammoneret in qua parte codicis quod praedixerat invenirent* (« tanti sono i libri che egli [il cieco Eusebio] aveva riposto nella biblioteca della sua memoria, da poter indicare con sicurezza a quelli che erano in grado di leggere in quale parte del manoscritto avrebbero trovato ciò che egli aveva anticipato »).

4, 2-3. *in sanctissimos christianos se artabat*: aggiunta del traduttore. *Se artabat in* (*ad*) è espressione molto rara. Hoppenbrouwers, p. 76, nt. 1 segnala un parallelo nella *Exhortatio ad monachos* (PL CIII 669 b, traduzione antica non datata di un opuscolo di Evagrio Pontico): *cum vos invicem nexu adstrictae caritatis artabitis. Christianus* assume talvolta nei testi monacali, al pari di *christianismus*, un significato piú ristretto: il monaco è il vero cristiano.

5. *gratiam* ...: enumerazione di dieci virtú specificatamente cristiane: cfr. 17,7.

7. *patientiam, omnino sine ulla ira esse*: traduzione di ἀόργητον. Cosí *patientia sine ira* (ἀοργησία) in 17,7,30; si tratta di un'aggiunta esplicativa fatta per seguire piú fedelmente il testo. Cfr. 55,3,9 *iactationem et inanem claritatem* (κενοδοξίαν); 59,5,16-7 *ostendit et revelavit* (ἀπεκάλυψεν).

12. *quae diligebat*: è un'aggiunta del traduttore, senza dubbio autentica, come molte altre del nostro testo. Queste aggiunte rafforzano spesso una sfumatura: ricercano degli effetti di rima, di assonanza, di omeoteleuto.

14-5. *satagebat sibi... ostenderet*. Non è necessario cambiare, come fa il Garitte, *ostenderet* in *ostendere* (cfr. C. Mohrmann, « Stud. Anselm. » XXXVIII 1956, p. 44): la proposizione subordinata senza congiunzione si trova regolarmente in latino, e specialmente negli autori di lingua popolare. Nella nostra versione, questa costruzione di *satagere* non s'incontra in altri luoghi (*satagere* è costruito quattro volte con l'infinito e due volte con *ut*).

15. *collactaneis*: si potrebbe esitare tra l'emendamento di *collectaneis* del Ms. in *coaetaneis* (Garitte), oppure in *collactaneis* (Hoppenbrouwers): *coaetaneis* si avvicina di piú al testo greco (τοὺς καθ' ἡλικίαν ἴσους; cfr. Agostino, *Conf.* I 17,27), mentre *collactaneis* può avere il significato piú ampio di « compagno » (cfr. Girolamo, *Ep.* 54,13), che qui è possibilissimo (questo secondo emendamento presenta il vantaggio che si sarebbe trattato solo dello scambio tra *a* ed *e*).

21. *theophilum*: il traduttore non ha voluto privare il lettore del termine greco. Θεοφιλής è un epiteto che la Scrittura attribuisce al patriarca Abramo e ai profeti in genere (cfr. ad es. *Ep. Iac.* 2,23); poi, nella tradizione cristiana, diventa un epiteto dei giusti che godono della grazia o del favore particolare di Dio (come ad es. in *1 Clem.* 10,1), e specialmente dei martiri; e, dopo il quarto secolo, anche degli asceti e dei monaci. Cfr. E. Bettencourt, *L'idéal religieux*, p. 48, nt. 5. Evagrio traduce qui con *Deicolam*, termine che è poco comune (si trova in Cassiano, Girolamo, Martino di Braga) e che è piuttosto la traduzione di θεοσεβής: cfr. Girolamo, *adversus Ioannem Hierosolymitanum liber* 38 (PL XXIII 407-8): *ut verbum exprimamus verbo, deicolam* (θεοσεβέστατον) *possumus dicere.*

5, 1. *Invidiosus vero diabolus.* Gli assalti contro gli asceti del diavolo e dei suoi aiutanti, i demoni, prendono un posto importantissimo nell'agiografia dalla *VA* in poi. Il diavolo è designato in maniere diverse (cfr. la nota a 6,1); dopo *diabolus*, il termine *inimicus* è l'epiteto piú comune (cfr. 5,3,14).

2-3. *non toleravit videns*: il participio è una traduzione letterale del greco (οὐκ ἤνεγκεν ὁρῶν); per casi analoghi, di tipo non latino, cfr. 12,5,20 *continuavit studens* e 86,2,7 *desine persequendo*. L'uso di costruzioni participiali grecizzanti è tuttavia un fenomeno non raro e abbastanza antico in latino: si veda per una prima informazione H-Sz., p. 364. *propositum*: si veda la nota a Prol. 5.

4-5. *deicere*: è uno dei termini che dalla terminologia della persecuzione (far vacillare, persuadere ad abiurare la fede), sono passati al dominio dell'ascesi.

6. *cognationis* (γένος). Si tratta di un *abstractum pro concreto*; già nell'epoca classica si trovano analoghi esempi di *cognatio*: cfr. Ulpiano, *Digesta* XXXIV 5,19: *si quis cognationi leget, idem est atque si cognatis legasset.*

8. *cibariam voluntatem*: *voluntas* equivale a *voluptas* (v. nota a 1,17).

9. *resumptiones*: quest'emendamento di *presumptiones*, che sarebbe una traduzione erronea di ἀνέσεις, sembra necessario. *Resumptio*, termine abbastanza raro, si trova nella nostra versione in 36,3, 11 e in altri luoghi.

10. *aspredinem*: questa parola si trova soprattutto negli scritti medici. Per il senso metaforico che ha qui, il ThesLL non segnala che Ps.-Cipriano, *de montibus Sina et Sion* 6 (CSEL III 3, ed. Hartel, p. 111,2) *ex aspredine saeculi*.

13. *pulverem* (κονιορτὸν λογισμῶν): una polvere turbinosa di pensieri. Qui il termine sembra femminile: nei testi letterari si possono segnalare alcuni altri esempi di *pulvis* al femminile.

15-6. *a fortitudine – a fide*: nel testo greco figurano qui due costruzioni, rispettivamente con ὑπό e con il dativo. Talvolta il traduttore segue servilmente una costruzione greca, talvolta se ne discosta *ad libitum*.

18. *per umbilicum ventris*: allusione a *Iob* 40,11, che descrive la forza di Behemoth (l'ippopotamo: nella letteratura apocalittica esso è il dragone della fine dei tempi).

19. *obsesas*: forse sarebbe preferibile la lezione *obsessiones*, che in 6,2,13 traduce egualmente τὰ ἔνεδρα. La versione italiana traduce dal greco.

24. *provocabat*: per ἐγαργάλιζεν ci si potrebbe aspettare la traduzione letterale *titillabat*, ma piú volte il traduttore indebolisce termini ed espressioni che trova troppo forti. Cfr. *provocans* in 6,2,16 e l'omissione di γαργαλισμούς dopo *obsessiones* in 6,2,13. Cfr. Hoppenbrouwers, p. 22.

25. *passus*: *pati* significa qui « provare un sentimento ». Cfr. Tertulliano, *de virginibus velandis* 14,5: *patitur aliquid quod virginis non sit*: « prova un sentimento che non è piú quello di una vergine » (il desiderio di piacere).

25-6. *ut muro circumvallabat*: traduzione di τειχίζειν, che di solito nelle versioni latine del testo dei Settanta è reso solamente con *circumvallare*.

32. *lenitatis voluntatem*: è la traduzione di τὸ λεῖον τῆς ἡδονῆς, espressione che in 19,5,21 è resa con *lenitatem voluntatis*. Per alcuni esempi di metafore analoghe, si veda V. Bulhart, *Gallimathias*, « Wiener Studien » LXVI 1953, pp. 155-166.

38. *induto carne*: c'è un gioco di parole con *caro*: questa espressione è spesso usata a proposito di Cristo, ma qui assume il senso peggiorativo di *caro* (la « carne » come la parte dell'uomo soggetta al peccato). Nelle sue opere, Atanasio ha sottolineato l'incarnazione di Cristo (cfr. ad es. *de incarnatione* 8-9). *Cooperabatur*: la concezione secondo cui Dio soccorre il santo si trova espressa di frequente nella *VA*. Sotto quest'aspetto, l'uomo di Dio cristiano differisce dal θεῖος ἀνήρ pagano, che basta a sé stesso. Cfr. 6,4 (citazione biblica); 7,1 *Hoc primum est certamen Antonii adversus diabolum, immo Salvatoris qui hoc in Antonio perfecit*; 10,3; 34,3;

38,3; 58,4; 59,5; 62,2; 80,6; 83,2; 84,1. Si veda H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, pp. 386 e 401, nt. 59.

40. *taliter* (ὄντως): il traduttore ha letto οὕτως.

6, 1. *draco*: si tratta del serpente, appellativo del diavolo. Nel cap. 5 abbiamo incontrato altri appellativi, *diabolus* e *inimicus*; cfr. *niger* in 6,5,26 e l'aggettivo *subdolus* (6,1,7).

3-4. *ut scriptum est*: nel testo greco, quest'osservazione si riferisce solo a *stridens dentes*. Il fatto che nel testo latino essa si riferisca anche ad *insaniens* è dovuto probabilmente a incapacità del traduttore. *talis*[*est*]. Il Ms. ha qui *talis est*. Questo *est* è con ogni verosimiglianza uno sbaglio del copista, che è stato influenzato dal *qualis est* precedente.

5. *niger puer*. Il termine *niger* (μέλας) è la continuazione di una designazione popolare, un tempo impiegata per i demoni. Ne troviamo degli esempi nei papiri (cfr. R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, p. 293, nt. 1). Di questa concezione, secondo la quale « nero » è sinonimo di « malvagio », si hanno già diversi esempi nella letteratura pagana (cfr. G. Radke, *Die Bedeutung der weissen und schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer*, Berlin 1936, p. 21). Anche nella Bibbia i demoni sono associati con le tenebre: κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου (*Ep. Eph.* 6,12). Confrontare anche Giovenco, *Evangeliorum liber* I 366 e II 45 (*atra mens* come designazione del diavolo); Sedulio, *Carmen Paschale* IV 160, dove il diavolo è chiamato *spiritus ater*; Pseudo-Barnaba, *Epistula* 4,10; Cassiano, *Collationes* IX 6; *Apophthegmata patrum*, PG LXV 100 c – 101 a, 185 b-d, 284 a-b. Si veda F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, « Liturgiegesch. Forsch. » II, Münster i. Westf. 1918, pp. 49-83; B. Steidle, *Der kleine schwarze Knabe in der alten Möncherzählung*, « Benediktinische Monatschrift » XXXIV 1958, pp. 339-350.

6. [*est enim*]. Il Ms. ha *est enim erat enim*. Il primo tentativo di traduzione è rimasto: questo è uno degli argomenti piú forti in sostegno della tesi dell'Hoppenbrouwers (p. 10) secondo cui il testo pervenuto fino a noi ha la forma di un « dettato non corretto ».

12-3. *fornicationis*. Il verbo *fornicari* è senza dubbio di origine popolare (*fornix* è un termine popolare per *lupanar*). La preferenza dei cristiani per i termini del gruppo di *fornicari* si spiega senza dubbio con il fatto che questi termini hanno un carattere neutro e perfino eufemistico: cfr. C. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin* (LCP III), Nijmegen 1932, pp. 181-183. *obsessiones*: cfr. la nota a 5,19. Sull'omissione di γαργαλισμούς, cfr. la nota a 5,24 (*provocabat*). *adversus iuvenem*: singolare

collettivo. L'antica versione ne offre vari esempi: cfr. la nota a 3,9 (*monachus*).

14. *spiritus fornicationis.* I demoni dei peccati appartengono in primo luogo al giudaismo; si veda F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, « Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums » III 1-2, Paderborn 1909, p. 28, nt. 7. La concezione secondo cui ciascun vizio deriva da un demone particolare (*spiritus*) si ritrova quindi anche negli autori cristiani, e in particolare in Origene (cfr. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris 1961, p. 402). Evagrio Pontico preferisce δαίμων a πνεῦμα. Piú innanzi nel nostro testo è citato *Os.* 4,12 dove si trova la stessa espressione (ma *spiritus* ha qui il senso di « disposizione », non quello di essere personale; cfr. nella litania di tutti i santi la frase *a spiritu fornicationis libera nos, domine*). Per il diavolo che cita la Scrittura, ci si può richiamare all'esempio di *Ev. Matth.* 4,6. Cfr. *VA* 41,3; Atanasio, *de incarnatione* 7,16; Cassiano, *Collationes* I 20 (*pretiosa scilicet eloquia Scripturarum callida adsumptione convertens et ad contrarium sensum noxiumque detorquens*: « capovolgendo cioè i preziosi detti delle Scritture con l'impiegarle in modo astuto e distorcendoli ad un significato opposto e peccaminoso »).

15. *fingentibus.* La nostra versione (« continenti ») traduce in questo caso direttamente il testo greco, che nell'edizione maurista si presenta nella forma ἐγκρατευομένους. Una variante antica ὑποκρινόμενος segnalata nell'apparato (cfr. PG XXVI 849, nt. 59), spiega il *fingentibus* dell'Anonimo, che ebbe certo davanti agli occhi un ὑποκρινομένους e gli dette forse il significato di una contrapposizione al precedente *volentes* (θέλοντας), quasi che il diavolo distinguesse due categorie di vittime, quelli che effettivamente volevano la castità e quelli che ipocritamente la simulavano. Ma comunque si voglia ricostruire il pensiero del nostro traduttore, è chiaro che la lezione ἐγκρατευομένους è la sola accettabile nel contesto complessivo.

17. *querelas deponens*: cfr. ad es. Servio Grammatico, *de finalibus*, Grammatici Latini IV, ed. Keil, Leipzig 1864, p. 450,18: *queror, hoc est querelam depono.* Si veda ThesLL V 582, 39 sgg.

18-9. *erant pedibus copulati.* L'immagine originaria (ἦσαν σκελισθέντες) è quella di far cadere sgambettando, ed è rispecchiato fedelmente da Evagrio: *supplantati fuerant.* Il tentativo di resa compiuto dal nostro traduttore è infelice (anche se si potesse interpretare « erano stati allacciati ai piedi » nel senso piú vicino al testo greco, e non in quello di « incatenati »).

21-2. *contemnibilis*: questo termine non figura nel ThesLL: vi si trova invece *contemptibilis* che si presenta dopo la *Vetus Latina*, specie negli autori cristiani.

26. *fugiit.* Hoppenbrouwers ha respinto giustamente l'emenda-

mento *fugit* del Garitte e rinviato a Sommer, *Handbuch* 509 e 572 (oscillazione dei verbi in *-io* fra seconda e quarta coniugazione, e in particolare perfetto *fugivi* e accanto ad esso *fugii*). Si veda 47,1,2 (nota); 53,3,9 (*fugit*) e nota; 68,2,7 (*fugire*).

7, 2. *immo Salvatoris*: cfr. la nota relativa a 5,38 (*cooperabatur*).

6-7. *contempsit aut neglexit quasi fidens de se* (κατεφρόνει ἑαυτοῦ). Hoppenbrouwers dice: « Probablement les mots *de se* doivent-ils être envisagés comme complément de *contempsit aut neglexit* aussi bien que de *fidens*, qui est une addition ».

10. *continuatim*: questa parola si trova solo in autori cristiani.

11. *habebat studium deificum*: nella nostra versione s'incontrano regolarmente perifrasi con *facere* e *habere*, caratteristiche della lingua popolare.

12. *quia*: questo termine introduce qui un discorso diretto. Ciò è dovuto all'influenza dell'uso di ὅτι in greco in costrutti analoghi (nelle antiche versioni della Bibbia quest'ὅτι viene spesso tradotto con *quia*): cfr. 16,1,3; 35,4,15; 81,4,14 e si veda A. Salonius, *Vitae Patrum*, Lund 1920, p. 26 sgg.

14-5. *Est tamen... peccati.* Nel considerare la versione italiana, si tenga presente: a) il testo greco: ἔστι γὰρ φιλαμαρτήμων ὁ δαίμων. b) *tamen* in latino tardo subisce un processo di « indebolimento », che lo conduce ad assumere il valore di una particella destinata a porre in rilievo una parola o concetto, o semplicemente a esprimere un trapasso; non raro è il valore causale (*enim*, γάρ), che comporta quasi sempre la seconda posizione nella frase. c) *ille* è certamente usato nella versione antica con valore affine al greco ὁ: se non proprio come articolo (fenomeno notoriamente già diffuso all'epoca della *Vita*), come dimostrativo indebolito.

22-3. *ut... contulisse et ostendisse*: *ut* con l'infinito non è raro nel latino tardo. Nel nostro testo è probabile l'influenza del greco: cfr. J. Svennung, *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache*, Uppsala 1935, p. 439 sgg.

24. *Vigilabat*: sulle differenti forme di ascesi cfr. K. Heussi, *Der Ursprung*, p. 218 sg.; Keseling, nel suo articolo *Askese*, RAC I 758-795.

32-3. *Ad dormire autem... dormiebat.* Nel testo latino si trova una lacuna, che nella traduzione è colmata col soccorso del testo greco: Εἰς δὲ τὸν ὕπνον ἠρκεῖτο ψιαθίῳ· τὸ δὲ πλεῖστον καὶ ἐπὶ γῆς μόνης κατέκειτο. Hoppenbrouwers ha congetturato: *Ad dormire* <*autem erat contentus matta, plerumque*> *autem et in terra dormiebat.*

34. *voluntate*: nel nostro testo di solito προθυμία è tradotto con *prompta voluntas.* *iuniori*: singolare collettivo, traduzione di τοὺς νεωτέρους (cfr. al rigo 36 il plurale incongruente *habentes*).

Si veda anche la nota a proposito di *monachus* a 3,9. *studium sustinentiae*: traduzione di ἄσκησις: cfr. Lorié, p. 70.

39. *animi intellectum* (τῆς ψυχῆς τὸν τόνον): probabilmente il traduttore ha letto τὸν νοῦν.

40. *etiam*: nella nostra versione, si trova soltanto qui. Cfr. Hoppenbrouwers (p. 32), il quale osserva che l'abitudine del nostro autore di preferire il termine popolare al suo corrispondente letterario è contraddetto solo dall'uso di *quoque* (che compare 20 volte nella *Vita*) e di *hic*.

45-6. *commemorabatur transacti temporis*: a 7,12, 50 però *commemorari* è costruito con l'accusativo (*vocem*). Costruzioni doppie presentano anche i verbi *adtendere*, *communicare*, *impedire*: cfr. 11,2,7.

46. *cotidie quasi initium studii religionis habens*: cfr. 16,3; 66; 89; 91. L'asceta non deve diminuire il proprio sforzo: questo ammonimento si trova già in Origene: cfr. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, pp. 158-162.

49. *superextendens*: variante rara del testo biblico: cfr. *Vetus Latina* 24/2, fasc. 3, Freiburg in Br. 1968, p. 207.

50. *Eliae*: Elia rappresenta un modello per i primi asceti cristiani: cfr. Tertulliano, *de monogamia* 8,7; Metodio d'Olimpia, *Symposium* X 3. Per quanto riguarda Origene, cfr. Völker, op. cit., p. 191; e per la letteratura monacale *Vita prima Pachomii* 2 (ed. Halkin, p. 2); Basilio, *Regulae fusius tractatae* 23, PG XXXI 981; Cassiano, *Collationes* XVIII 6,2 e *de institutis coenobiorum* I 1,2. Si veda anche 7,13.

51. *hodie*: questa parola, su cui si basa Antonio, non si trova nel testo biblico.

8, 1. *se constringens*. *Se constringere* traduce qui ἑαυτὸν συσφίγγειν e ricorre di frequente negli scritti di medicina: cfr. ThesLL IV 543-44.

7-8. *redderet civitatem*. La nostra versione latina sembra basarsi sulla variante πολίσῃ, invece che su ἐμπλήσῃ; cfr. 14,7,34 dove ἐπολίσθη è tradotto con *repletum est* (il traduttore ha letto probabilmente ἐπλήσθη). Evagrio, in questi due passi, impiega l'espressione *habitare eremum*. L'*oxymoron* « fare una città del deserto » ricorre poi sovente nella letteratura monastica. Poco probabile è l'opinione del Reitzenstein (*Des Athanasius Werk*, p. 16) che considera la presenza di πολίζειν in Giamblico, *Vita Porphyrii* 20, come l'origine di quest'uso. Cfr. Isidoro Pelusiota, *Epistulae* I 191, PG LXXVIII 305 a; Proclo di Costantinopoli, *Orationes* II 1, PG LXV 692 c. Il contrasto πόλις-ἔρημος è stato utilizzato in maniere diverse: in una lettera di Elia, patriarca di Gerusalemme, il monaco Saba è chiamato πολιστὴν καὶ πολιοῦχον τῆς καθ' ἡμᾶς

ἐρήμου (Cirillo di Scitopoli, *Vita Sabae*, ed. Schwartz, p. 141, 9-10; cfr. ibid., p. 126, 5 πολίσαι τὴν ἔρημον).

9. *daemonum*. In questa descrizione della lotta contro i demoni, Atanasio non presta grande attenzione alle tentazioni morali. Qui i demoni sono come dei folletti, che possono fare paura al monaco e causargli dei mali fisici. *tantum illum ceciderunt*: il traduttore segue la variante ἔκοψαν in luogo di ἔκοψε (*constructio ad sensum*).

10-1. *Sic... nimios*: *sic* sostituisce *tam*; cfr. 87,2,6-7 *sic... idoneus*.

16. *baiulavit*: questo verbo si trova soprattutto nella bassa latinità.

17. *basilicam dominicam* (κυριακόν); cfr. *dominicum* a 1,3,11 (e nota) e 2,2,6. Evagrio traduce con *domicilium*, secondo il testo di PG XXVI 855-856. O forse bisogna leggere *dominicum*?

9, 6. *plura horum*: *horum* è probabilmente un genitivo di paragone, indipendente dal greco, come *maioribus nostri* (21,5,17-8). *separabo*: Hoppenbrouwers mantiene la lezione del Ms. (p. 88): « L'emploi intransitif et réfléchi des transitifs, surtout des verbes de mouvement ou d'état, est un trait caractéristique de latinité tardive ».

7. *exsurrexerit*. Se questa lezione è corretta, ci troviamo di fronte ad un caso analogo a quello di *quanta sufficeret* in 1,1,3 (verbo singolare dopo un soggetto neutro).

8-9. *ad tale studium dominicum permanens*: perifrasi per ἀσκητής. *patiebat*: forma attiva di un deponente: cfr. *operabant* 28,6,25.

12. *canes suos*: cfr. 42,1,3. Riguardo a questa designazione dei satelliti del diavolo, si può ricordare il fatto che, nella mitologia greca, delle divinità sotterranee come Ecate sono sovente accompagnate da cani: si veda W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen Mythologie* I 1, München 1884, col. 1709.

18-9. *Parietem... quadratum*: traduzione errata, in luogo di *parietes quattuor*; cosí *per ipsos* non ha piú senso. La versione italiana traduce dal greco.

20. *transfigurati in bestias*. Il monaco combatte contro il diavolo e i demoni, che hanno preso l'aspetto di animali, nello stesso modo in cui nell'arena il martire combatte contro le bestie feroci (θηριομαχεῖν).

21. *repletus... phantasias*: cfr. 39,3,14 *bestias... impleverunt domum* (dove il traduttore si mantiene indipendente dal greco). A 9,6 (nel nostro testo riga 21), il greco ha πεπληρωμένος φαντασίας. Nel nostro passo, secondo Hoppenbrouwers (p. 89, nt. 9), φαντασίας sarebbe accusativo plurale. Ma è meglio considerare φαντασίας come genitivo singolare; anche nella frase precedente il testo greco ha il singolare. In entrambi i casi, il nostro traduttore ha reso il

singolare con un plurale. È possibile che la forma in *-as* sia stata influenzata dalla forma greca.

23. *singuli*: ai paralleli citati dall'Hoppenbrouwers per difendere la forma maschile, si potrebbe aggiungere l'osservazione che *singuli* si riferisce ad una serie di nomi di animali maschili.

25. *ventilare cornibus*: il traduttore non ha preso in prestito quest'espressione dalla *Vetus Latina* (come pensa Hoppenbrouwers, par. 30), ma dal linguaggio comune: cfr. Marziale, *Epigrammata* V 31,4 (a proposito di un gladiatore che prima del combattimento agita le braccia e le armi).

27. *Et in totum omnium*. Queste parole sono omesse nella versione italiana: in effetti non hanno senso compiuto, e sembrano derivare da un incidente meccanico, secondo l'ingegnosa ricostruzione di Hoppenbrouwers. Il traduttore ha cominciato a dettare la versione del periodo greco, che segue immediatamente all'immagine del lupo: καὶ ὅλως πάντων (ὁμοῦ ἦσαν τῶν φαινομένων οἱ ψόφοι δεινοί κτλ.). Qui si è interrotto e ha inserito la frase *repens... super eum* che non ha corrispondente in questo punto dell'originale ellenico e si riferisce evidentemente alla precedente espressione *coluber repens non adtingebat*, di cui costituisce una glossa o parafrasi interpretativa. A questo punto, la versione è stata ripresa con un movimento sintattico diverso (καὶ ὅλως πάντων diviene *Et simul omnes*...), senza che si sia provveduto ad eliminare l'abbozzo precedente, rimasto in tronco (altri esempi di « dettato non corretto » in Hoppenbrouwers, p. 10 sgg.). Fenomeni di questa specie si incontrano spesso nelle antiche versioni latine dei testi greci (p. es. nell'antica versione di *1 Clem.*). È impossibile discutere in questa sede Evagrio, che sorprende per motivi diversi: *serpens sibilum personabat: luporum impetus ingerebantur: pardus discolori tergo auctoris sui calliditates varias indicabat: truces omnium vultus et vocis horridae dirus auditus. Antonius...*

31. *lente*: traduzione di ἀτρέμας.

33. *sobrius... mentem* (τῇ διανοίᾳ): nella nostra versione, l'accusativo di relazione è usato anche quando non ha corrispondenza nel testo greco.

38. *bestiarum et pecorum figuras*. L'intenzione, che la versione italiana si sforza di rendere, si può meglio realizzare con l'aiuto del testo greco: ἀλόγων ὑμᾶς μιμεῖσθαι μορφὰς γνώρισμα (*indicium est*). L'idea dei « bruti » è affidata principalmente a *pecorum*, mentre *bestiarum* (come in precedenza) include probabilmente la nozione della ferocia. Evagrio è qui piú che mai elaborato, ma insieme fedele: *irrationabilium induitis formas bestiarum*. Cfr. l'Introduzione, a proposito dell'abitudine del nostro traduttore di rendere una parola greca con due parole latine. *Fidus*: questa parola,

che traduce θαρρῶν, significa qui « pieno di fiducia » ed ha quindi senso attivo. In effetti, nel latino tardo *fidus* è talvolta sinonimo di *fidens*: cfr. E. Löfstedt, *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax*, Lund 1936, p. 84 sgg.

41. *turbatis*: probabilmente ha il senso di *turbamini* (ταράσσεσθε).

42. *crucis signaculum*: Atanasio intende dire che la fede nel Signore è, per noi, un sigillo (σφραγίς) e un muro, che ci danno sicurezza. Il traduttore rende erroneamente σφραγίς con *crucis signaculum* (come fa Evagrio: *signum crucis*). Questo significato speciale di σφραγίς è frequente nel quarto secolo, ma qui Atanasio impiega il termine nel suo significato piú generale. Cfr. la nota a 13,17 *signo crucis*.

10, 13. *nominari ubique*. Cfr. 93,3,17-8 *ubique praedicatus et admirabilis*. La gloria dell'uomo di Dio è uno dei luoghi comuni dell'agiografia: il monaco fugge la gloria del mondo, ma Dio lo rende famoso dovunque.

15-6. *ampliorem... ab*: l'influenza della Bibbia ha favorito questo costrutto negli autori cristiani: si veda J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, Basel 1926^{2}, p. 5 sgg. *antea*: nella nostra versione, ricorre due volte, mentre *ante* nel senso di « un tempo » compare dodici volte (*ante* si trova soprattutto negli autori che usano la lingua popolare).

11, 1. *Alia* (τῇ δὲ ἑξῆς): ellissi di *dies*, « il giorno seguente ». Hoppenbrouwers segnala un parallelo in Celio Aureliano, *Chronicarum sive tardarum passionum* III 48. Nel latino tardo, si afferma la tendenza a usare *dies* come femminile.

2. *senem illum antiquum* (τὸν παλαιὸν ἐκεῖνον; Evagrio: *supradictum senem*). In effetti *antiquus* equivale qui a *supradictus* (anche παλαιός ha questo senso piú debole). È da escludere che *antiquus* si riferisca all'età: il ThesLL presenta un solo esempio incerto. Da escludere è pure il significato di « degno di stima », che è comune a παλαιός e ad *antiquus*, soprattutto quando sono riferiti a cose.

3. *habitet*: cfr. la nota a *superaretis*, Prol. 2-3.

5-6. *cum impetu voluntatis et fervore religionis*: è una delle aggiunte pie che il traduttore talvolta si permette; cfr. Lorié, p. 82 e Hoppenbrouwers, p. 22.

7. *illi impedire*: per l'uso d'*impedire* con il dativo ci sono dei paralleli nella bassa latinità. *Impedire* con l'accusativo si trova a 22,2,7 e a 78,4,18. Si veda anche la nota a proposito di *commemorabatur*, 7,45-6.

9-10. *qui bona consuevit odire* (μισόκαλος). Cfr. 9,4,10 *qui bona odio habere solitus est*. Qui μισόκαλος è un epiteto, nel nostro passo è

indipendente. Con ogni probabilità, è stata proprio la *Vita Antonii* a favorire l'impiego di μισόκαλος nell'agiografia. Evagrio traduce *bonorum hostis* (9,4) e *infatigabilis adversarius* (11,3). La forma *odire* è comune nella bassa latinità: ricorre nella *Vetus Latina*, nella *Vulgata* e in Boezio.

12. *vasculum* (Evagrio ha *discus*): l'uso dei diminutivi tende a moltiplicarsi nel latino tardo; cfr. *vas* in 59,2,6.

16. *requirendi*: Hoppenbrouwers, p. 92, si chiede: « Est-il un génitif final?... Ou faut-il émender en *requirendo*? ».

20. *illum*: neutro irregolare, in luogo di *illud*.

21. *a facie*: l'espressione è suggerita dal linguaggio biblico (cfr. il salmo 67,2-3 citato alla fine del cap. 13).

12, 1. *verum aurum*. Con l'appoggio del testo greco (οὐκ ἔτι φαντασίαν, ἀληθινὸν δὲ χρυσόν), rispettato da Evagrio (*non ut ante phantasiam*), si intenda che questa volta non si tratta di ombre vane, ma di cosa salda: il diavolo ha cambiato tattica o forse la tentazione viene da Dio stesso.

3. *athletam*. La terminologia tratta dal repertorio dello stadio e della palestra è tipica dei testi monacali. Naturalmente, l'uso che ne fece san Paolo non rimase senza influenza. Cfr. ad es. Cassiano, *de institutis coenobiorum* V 17,1: *vis audire verum athletam Christi legitimo agonis iure certantem?* (si tratta dell'apostolo Paolo). Cfr. anche *uncti* ... *athletae* a 88,2,9 e *HL* 18,6: ἀθληταῖς τοῦ Χριστοῦ.

4. *quia non pertinet ad illum*: aggiunta del traduttore.

5-6. *Sed neque ipse... videbatur*. La traduzione italiana adotta *exempli causa* la « restituzione approssimativa » che Hoppenbrouwers (*ad l.*, p. 93) ha dato del testo, basandosi sull'originale greco e supponendo la caduta di una riga: *Sed neque ipse narravit alicui locum neque <nos novimus nisi quia aurum erat quod> videbatur*. Né questa ipotesi, né tutta l'ingegnosa ricostruzione che il critico fa dell'errore esegetico (troppo complesso per venire qui esposto) che vizierebbe l'interpretazione dell'anonimo traduttore, hanno valore cogente.

10. *in montem*: è il monte Pispir (chiamato poi *montem hic circa ripa*), situato ad est del Nilo, a circa cinquanta miglia a sud di Menfi. Antonio vi si ritirò per venti anni, fino all'età di cinquant'anni. Negli ultimi anni della sua vita vi ritornò qualche volta: cfr. 89,2. *castra* (παρεμβολή): secondo il Reitzenstein (*Des Athanasius Werk*, p. 10) si tratterebbe di un « Brunnenhaus »; cfr. *castellum* nel senso di serbatoio, bacino d'acqua. Ma è meglio pensare ad una fortificazione abbandonata.

12-4. *repentia... recesserunt*: è bene tenere presente il racconto di come san Patrizio cacciò via definitivamente tutti i serpenti dall'Irlanda.

17-8. *gressus*: equivale ad *ingressus*. Non si conoscono altri esempi di quest'uso. *in <abditis> absconsus* (ἐν ἀδύτοις ἐγκαταδυόμενος): quest'emendamento di Hoppenbrouwers è appoggiato da *abdito* in 14,2,7 (equivale ad *adyto*). Qui è evidente il parallelismo tra il testo di Atanasio e Porfirio, *Vita Pythagorae* 34-5 (Porfirio ha ὁπότε θεῶν ἀδύτοις ἐγκαταδύεσθαι μέλλοι). Cfr. Reitzenstein, op. cit., p. 12.

20. *continuavit studens*: traduzione letterale di συνῆψεν ἀσκούμενος. Cfr. 5,1,2; 86,2,7.

13, 5-6. *Quid tibi et deserto?*. Per l'espressione cfr. *Ev. Matth.* 8,29; *Ev. Io.* 2,4.

13-4. *rogabat homines illos venire ad se*. Probabilmente παρεκάλει è stato tradotto dapprima con *rogabat venire ad se*. Ma l'autore si accorse che la sua traduzione non era corretta e ricominciò: *imperabat*, al pari di *rogabat*, è una traduzione di παρεκάλει. Questo passo è uno degli esempi citati dall'Hoppenbrouwers (p. 11) per provare che l'antica versione non ha oltrepassato lo stadio di un abbozzo non corretto. Anche leggendo il testo di Evagrio si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad una doppia traduzione di παρακαλεῖν (*consolari* e *precari*): *ostio propinquans ad consolandos fratres, ne timerent, atque ut inde recederent, precabatur*.

15. *timendis*: ha il valore di participio futuro attivo.

16. *dimittite irridere se*. L'espressione è chiarita dal confronto col testo greco: καὶ τούτους ἄφετε παίζειν ἑαυτούς (Evagrio: *ipsosque semetipsos sinite deludere*) e con una situazione precedente (9,11, 44-5 *magis irridebant se, non ipsum*). Qui è soppressa evidentemente un'idea intermedia: non permettete ai demoni di farsi gioco di voi con le loro vuote immagini di minaccia, ma andandovene imperturbati lasciate che essi stessi siano le sole vittime del loro gioco.

17. *signo crucis*: cfr. 9,10,42. Il segno della croce protegge i monaci dai demoni ormai vinti: cfr. 23; 75-76; 78-80. Si vedano F. J. Dölger, *Sphragis*, « Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums » V, 3-4, Paderborn 1911, p. 171 sg.; B. Steidle, *Homo Dei*, p. 196; F. J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* IV, « Jahrbuch für Antike und Christentum » IV 1961, pp. 14-16.

14. Il Reitzenstein trova in questo capitolo l'argomento principale in favore della tesi secondo cui la *VA* seguirebbe il modello di una vita di Pitagora perduta. Non si può negare che alcuni passi provano che Atanasio ha preso in prestito certi elementi (cfr. Reitzenstein, op. cit., pp. 31-32). Ma è anche evidente che molti dei passi citati dal Reitzenstein non hanno la stessa forza dimostrativa. Inoltre il Reitzenstein non ha prestato sufficiente attenzione alle

differenze tra la descrizione dell'« uomo divino » e quella dell'« uomo di Dio ». Che Atanasio scriva ispirato da una visione cristiana, risulta per es. dal fatto che egli sottolinea continuamente che Antonio non agiva per virtú propria, ma grazie al Signore che operava per mezzo suo; cfr. 14,5-6: *Dominus curavit per ipsum... Et dedit illi Dominus gratiam in loquendo* (cfr. *Ev. Luc.* 2,52; e la nota relativa a *parentibus subiectus* in 1,12-3).

1. *Viginti... annos*: secondo le idee popolari, un lungo ritiro solitario infondeva la forza per compiere dei miracoli (cfr. Reitzenstein, op. cit., che rimanda a Luciano, *Philopseudes* 34).

7. *de aliquo abdito* (= *adyto*): questa grafia ricorre regolarmente nei manoscritti. H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, p. 401, nt. 59 rileva che l'immagine dell'iniziato è ampiamente diffusa nella letteratura monastica.

12. *exercebatur*: un altro esempio di passaggio dall'attivo al deponente si ha in *studebatur*, 47,1,5.

15-21. *mundos mores... stabat.* Nel testo di Atanasio si trovano delle rassomiglianze con la *Vita Pythagorae* di Porfirio (cfr. Reitzenstein, op. cit., pp. 14-5). Il testo greco della *VA* (οὔτε γὰρ ὡς ὑπὸ ἀνίας συνεσταλμένον ἦν, οὔτε ὑφ' ἡδονῆς διακεχυμένον, οὔτε ὑπὸ γέλωτος ἢ κατηφείας συνεχόμενον: « [il suo carattere] non era né consumato dal dolore né snervato dal piacere, non era preda né della gioia né dell'abbattimento ») va raffrontato col cap. 35 della *Vita Pythagorae*, che dice: οὔτε γὰρ ὑφ' ἡδονῆς διεχεῖτο πλέον, οὔθ' ὑπ' ἀνίας συνεστέλλετο, οὐδ' ἐπίδηλος ἦν χαρᾷ ἢ λύπῃ κάτοχος (« non era preda del piacere, né era consumato dal dolore, né si rivelava apertamente che egli fosse posseduto dalla gioia o dall'afflizione »). Cfr. l'imitazione di Sulpicio Severo, *Vita Martini* 27,1 (ed. J. Fontaine, SC CXXXV, p. 1104).

20-1. *Gubernabatur enim a ratione*: (ὑπὸ τοῦ λόγου: non si tratta del logos umano, ma del logos divino). Mi sembra che sia preferibile emendare la lezione dell'Hoppenbrouwers (*oratione*) in *a ratione*, piuttosto che supporre che il traduttore abbia voluto rendere il pensiero piú devoto. Inverosimile è una traduzione meccanica (λόγος tradotto con *oratio* nel senso di « discorso »).

22-3. *curavit per ipsum*: cfr. 48 (guarigione della figlia di Martino); 57-58 (guarigione di Frontone e della giovane vergine di Busiride); 61 (guarigione di Policratia); 87,3,10 (*quasi medicus*).

28-9. *memoriam faciens*: la traduzione latina non segue qui il testo dei Mauristi (παραινῶν μνημονεύειν) ma la variante μνημονεύων. Un caso analogo è quello di *quomodo* al rigo 30, dove ὡς è variante di ὅς.

33. *in montibus mansiones monachorum*: cfr. 44,2,8. Le *mansiones monachorum* (μοναστήρια) sono le celle in cui gli anacoreti vivevano

separati gli uni dagli altri: cfr. la nota 15,6-7 (*singularem suam mansionem*).

35. *professi sunt caelestem conversationem*: san Paolo (*Ep. Phil.* 3,20) dice dei cristiani in generale: *nostra conversatio in coelis est.* Nel nostro passo, mediante un'evidente allusione, il luogo di san Paolo è riferito solo agli eremiti; cosí molti altri termini ed espressioni del cristianesimo primitivo sono stati ripresi dagli eremiti ed usati in senso piú forte.

15, 1. *fluvium*: è il canale che collega il Nilo con il lago Meris (cfr. Erodoto, II 148).

2. *Arsinoita*: il nome della città, che era situata a circa cinquanta miglia ad ovest di Pispir, è Arsinoe; cfr. R. Pietschmann, PW II 1277 sg. Ai tempi di Erodoto si chiamava Crocodilopolis. Si tratta di una traduzione erronea: cfr. il testo greco, τὴν τοῦ 'Αρσενοΐτου (sc. νόμου) διώρυγα (= Fayûm).

3. *corcodillis* (κροκοδείλων): metatesi caratteristica del latino volgare.

4. *signavit*: aggiunta del traduttore.

5. *inlaesi*: per quanto riguarda il potere di Antonio sugli animali, cfr. la nota a 50,32-3 *amplius non accesserunt.*

6-7. *singularem suam mansionem*: cfr. 47,1,3. È una delle traduzioni di μοναστήριον (cella di anacoreta). Altre traduzioni sono: *singularis locus* 45,1,2; *singularem vitam habentium mansiones* 15,3, 11-2; cfr. Lorié, p. 28. *ad easdem consuetudines*: probabilmente il traduttore ha reso cosí τῶν αὐτῶν εἴχετο e considera apposizione le parole σεμνῶν καὶ νεανικῶν πόνων.

8. *alloquens*: anacoluto. Hoppenbrouwers suppone che dopo *erant* sia caduto un *faciebat.*

11. *velociter*: il traduttore ha unito *velociter* con *trahentem* mentre nel testo greco ταχέως va con γέγονε.

16. Il grande discorso di Antonio (capp. 16-43) riguarda in gran parte la demonologia: necessità di distinguere gli spiriti, metodi di lotta contro i demoni, esperienza personale di Antonio.

1. *Una*: questo senso attenuato di *unus* (« un certo ») si trova spesso nel latino tardo; ed è già avvertibile in latino arcaico.

2. *sermonem*: l'abitudine di chiedere un ῥῆμα ai grandi monaci è tradizionale.

3-4. *lingua Aegyptiorum*: si tratta del copto, la lingua popolare dell'Egitto: cfr. 1,1 e 74,2. Antonio parlava ai greci *per interpretatorem* (questo afferma Cronio in *Hist. Laus.* 7,3 e 21,1). Cfr. G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne* I, Paris 1948, p. 45 sgg. *Scripturae... idoneae*: il Monachesimo sottolinea l'im-

portanza della Scrittura come fonte esclusiva. Cfr. Atanasio, *contra gentes* 1; *Epistula de synodis* 6; *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* 4.

5. *perungi animos*: il lessico di Forcellini-De Vit non fornisce esempi del senso figurato di *perungi*. La metafora è modellata sul greco ἀλείφειν (ἀλλήλους) ἐν τοῖς λόγοις (*consolari sermonibus* in Evagrio).

9. *expertus*: nella nostra versione si trovano alcuni casi di frasi subordinate senza il verbo essere. Cfr. J. Svennung, *Orosiana*, Uppsala 1922, pp. 182-183. *communicabo*: a causa del verbo μεταδιδόναι nel testo greco e della costruzione latina, ho cambiato in *communicabo* il *commemorabor* del Ms., mantenuto dall'Hoppenbrouwers.

11. *postquod*: equivale a *postquam*. Si trovano dei paralleli in autori tardi di lingua popolare: cfr. Dioscoride Latino 2 (ed. Auracher-Stadler, « Romanische Forschungen » X 1899, p. 202,1) *post quod friguerit... reponas*. Cfr. J. Svennung, *Untersuchungen*, pp. 505-506.

13. *cotidie quasi initiantes*: cfr. 7,11,46.

14. *augeremus*. Sul valore di questo imperfetto congiuntivo, cfr. la nota a 38,6-7 *aut imitaretur*. *Totam vitam humanam*. Su questo « accusativo soggetto » (o « accusativo sospeso ») e sui limiti del suo uso da parte dell'Anonimo, basti qui rinviare alla discussione di Hoppenbrouwers (p. 41 sgg.), che indica anche la letteratura essenziale.

18. *res pretio condigno*: abbiamo proposto questo emendamento, in luogo di *respiratio condign(a)e*, partendo dal testo greco (τοῦ ἀξίου). Cfr., nella stessa frase, le parole *pretio minimissimo*, traduzione di ὀλίγου τινός.

23. *octuaginta*: per questa forma cfr. 28,10,47. *sive centum*. L'equivalente greco di questa traduzione latina non si legge nel testo dei Mauristi; ἢ καὶ ἑκατόν si trova in certi manoscritti, ed è tradotto anche da Evagrio.

17, 4. *ad superventurae claritati*: costruzione di *ad* con il dativo. Hoppenbrouwers (p. 101) osserva: « Cette construction, qui ne se trouve nulle part en V, est apparemment une réminiscence d'une traduction biblique ».

5. *mundum*: questa parola, nel linguaggio dei monaci, indica tutto ciò a cui il monaco ha rinunziato.

6. *renuntiasse*: il verbo *renuntiare* (unito a *mundo*, ma usato anche assolutamente) diventa un termine tecnico nel linguaggio monacale, dove esprime l'idea di « rinunziare al mondo, farsi monaco ».

8-9. *Si... essemus... et... renuntiassemus*. Il confronto con 28,7,29 *Si ergo habuissent* (cfr. nota) conferma che il ppf. va interpretato come

irreale del presente (quindi, nella traduzione italiana, « se rinunziassimo »). Il fenomeno, in linea di principio, non è sorprendente per il tardo latino. Per una prima indicazione, si veda H-Sz., p. 662.

10-1. *drachmam aeraminis... drachmas auri.* Si può supporre un'allusione ad *Ev. Luc.* 15,8-9, e alla locuzione divenuta proverbiale χρύσεα χαλκείων (Omero, *Il.* VI 236).

13. *mittit*: ha il senso di *dimittit*.

14. *aruras*: si veda la nota a 2,20.

16. *acediari*: calco ibrido, da ἀκηδιᾶν; cfr. *acedia* (ἀκηδία) 36,2,6. A 89,4,14 troviamo *acediari* come traduzione di ἐκκακεῖν. Il termine *acediari*, che non figura nella versione di Evagrio, nell'antica versione assume talvolta un colorito monastico. Ha pressappoco lo stesso significato di *deficere*, ma il contesto suggerisce talvolta questa sfumatura (Lorié, p. 127): « to lose heart because one doubts if there is any sense in the sacrifice made ».

17-8. *propter virtutem animae qui est secundum Dominum* (δι' ἀρετήν): il traduttore non si contenta della traduzione *propter virtutem*, ma vuole mettere in rilievo il fatto che l'ascesi si concentra su Dio: cfr. al rigo 24 *virtutem religionis.* *qui*: la lezione del codice è mantenuta, con qualche esitazione, da Hoppenbrouwers: cfr. 86, 2,6 *epistolam qui.*

22. *ea cui*: il testo del manoscritto (*eam que*) era stato emendato da Garitte in *ei qui*, ma l'emendazione di Hoppenbrouwers ha il vantaggio di essere piú facilmente giustificabile dal punto di vista paleografico (per *que* = *cui*, cfr. E. Kalinka, « Glotta » XXX 1943, pp. 218-225). *Cui* è l'equivalente di *ei qui*. La citazione – che differisce considerevolmente dal testo della Volgata (*Eccl.* 4,8 e 2,18-9) – non si trova né nel testo greco né nella versione di Evagrio. Al contrario di Hoppenbrouwers, abbiamo considerato la frase come interrogativa (e cosí la frase che inizia con *Quare* poche righe sotto).

27-8. ... <*quae possumus... tollere*>. Il testo greco ha: Τί γὰρ κέρδος ταῦτα κτᾶσθαι, ἃ μηδὲ αἴρομεν μεθ' ἑαυτῶν; τί οὐ μᾶλλον ἐκεῖνα κτώμεθα, ἃ μεθ' ἑαυτῶν ἆραι δυνάμεθα, ἅτινά ἐστι κτλ. L'addizione apportata al testo della nostra versione si basa su un salto di omeoteleuto.

30. *patientia sine ira*: doppia traduzione di ἀοργησία. Piú volte, il traduttore aggiunge, alla sua prima traduzione, delle parole che traducono letteralmente (*sine ira*) gli elementi della parola greca. Per l'enumerazione delle virtú cristiane, cfr. 30,2.

18, 1. *persuadat*: la stessa forma è in 68,1,5. Per il passaggio alla

terza coniugazione, cfr. 24,4,24 *deridatur*. Per il passaggio inverso cfr. 37,2,8 *cadete*.

9. *in istudio*: congettura di Hoppenbrouwers per la lezione del Ms. *his audio*. Un altro esempio di vocale protetica davanti alla *s* impura è *expectabimus* (= *spectabimus*), 46,1,7.

13-5. *Iustus... morietur*. Il passo di Ezechiele non è citato nel testo greco: cfr. lo stesso caso a 17,5,20 sgg.

14. *vivo ego*: questa formula si trova diverse volte nell'Antico < Testamento (per es. *Num*. 14,28; *Is*. 49,18) e anche nel Nuovo Testamento (*Ep. Rom*. 14,11) per introdurre un giuramento di Dio: Dio giura su sé stesso. « Il Dio vivo » è un'espressione che si trova sovente nella Scrittura (per es. *4 Reg*. 19,4.16; *Is*. 37,4.17; *Dan*. 6,26). Il testo del nostro traduttore differisce considerevolmente – come accade spesso – da quello della Volgata (*Ez*. 18,24), dove non si trova *vivo ego* ma *vivet* con *iustus* come soggetto.

19, 5-6. *Cotidie morior*: cfr. 89,4,14; 91,3,16-7 *sic vivite quasi cotidie morituri*. Questo motivo compare anche in altri testi: cfr. ad es. Girolamo, *Ep*. 60,14; 127,6 e *HL*, Prol. 4. *et cotidie*: a differenza di quanto avviene nel testo greco, il traduttore riferisce *cotidie* a *vivamus*. Questo rapporto è sottolineato dall'aggiunta di *et* (Hoppenbrouwers *ad l*.), che altri vorrebbe espungere.

14. *habemus*: nel nostro testo vi sono parecchi casi in cui il presente prende il posto del futuro greco (è un fenomeno del linguaggio popolare): cosí *invenimus* 17,7,31; *faciunt* in 42,4,15. *thesaurizamus*: questo verbo si trova solo nelle versioni bibliche e negli autori cristiani.

15. *sperantes mori*. Non si creda all'espressione di una mistica < speranza di trapasso. Il greco ha προσδοκῶντες ἀποθνήσκειν (onde Evagrio, con la sua musicale sovrabbondanza: *metu quotidiani recessus et seiungendi corporis iugi exspectatione*); *sperare* avrà dunque il senso classico e « neutro », ben noto, di « aspettarsi ». Tutto il senso del monito non risiede nell'affrettare col desiderio l'uscita dal mondo, ma di considerarla ad ogni istante come possibile, e comportarsi in conseguenza.

20. *tormentorum commemoratio* (ἀγὼν τῶν βασάνων): il traduttore ha modificato volutamente il testo, partendo dalle parole *ante oculos habentes* della frase precedente.

21. *lenitatem voluntatis*: cfr. 5,6,32.

20, 2. *superextendamus*: cfr. 7,11,49. Reminiscenza di *Ep. Phil*. 3,13. Vedi anche *VA* 66,6.

3. *retro convertatur*: il contesto è del tutto diverso da quello del detto pitagorico su cui ha richiamato l'attenzione il Reitzenstein

(Porfirio, *Vita Plotini* 42: μηδ' ἀποδημοῦντα ἐπιστρέφεσθαι): si veda Bieler, Θεῖος ἀνήρ I, p. 98.

4. *Nemo mittens*: è un *nominativus pendens*: cfr. Christine Mohrmann, « Glotta » XXI 1932, p. 27 sgg.

5-6. *rectum est ei regnum caelorum*: ci si potrebbe domandare se una confusione tra εὔθετος ed εὐθύς (termine che ricorre piú volte in questo capitolo) abbia portato ad uno sviamento della traduzione. O bisogna emendare in *rectus est ad*, come è incline a credere il Garitte? Cfr. Hoppenbrouwers, p. 105: « Une curieuse traduction de *Luc.* 9,62 dont nous n'avons trouvé nulle part des vestiges ».

8. *mundalia*: cfr. *mundualis* in 36,5,18.

9. *expavescatis de*: costruzione rara, secondo il ThesLL; cfr. Tertulliano, *de spectaculis* 17,4: *de gestibus suis... expavescentes.*

11. *intra nos.* Lo stato di virtú realizza il regno di Dio all'interno dell'uomo e lo riporta alla sua condizione originaria. L'asceta cristiano deve restituire al Signore la sua anima nello stato d'innocenza in cui era stata creata all'inizio (J. M. Marx, *Incessant Prayer*, p. 126 sgg.). La stessa idea si ritrova in un'altra opera di Atanasio, *contra gentes* 30. Si veda anche P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris 1931, pp. 6-10; S. Frank, 'Αγγελικὸς βίος, Münster 1964, p. 92; J. Raasch, *The monastic Concept of Purity of Heart*, « Studia Monastica » XI 1969, p. 288 sgg.

15. [*Quia dixit*]: le due parole vengono necessariamente omesse nella versione italiana: come già intravide il Garitte, deve trattarsi di un primo tentativo di tradurre la frase greca (φθάσας γὰρ εἶπεν ὁ Κύριος), abbandonato per la sopravvenuta esigenza di maggiore aderenza, e rimasto come un intruso nel testo, che veniva dettato (cfr. la nota a *Et in totum omnium*, 9,27).

20. *proprietatem*: « la natura in base alla quale una cosa differisce da un'altra » (qui il termine traduce φύσις). A 14,5,21 le parole ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἑστώς sono tradotte *in aequalitatis animo stabat*; nel passo presente, κατὰ φύσιν è reso *secundum proprietatem.* Il traduttore preferisce *proprietas* a *natura*: cfr. 34,2,8-9 κατὰ φύσιν ἑστῶσα: *proprietate sua constitutam. Proprietas* è talvolta integrato da *naturae*: cfr. ad es. Tertulliano, *de anima* 16,7: *ne timeas et illi proprietatem naturae alterius adscribere, posterioris et adulterae.* In greco l'espressione κατὰ φύσιν rievoca idee stoiche, ma per Atanasio (e per Antonio) φύσις indica la condizione dell'uomo anteriore al peccato di Adamo.

23. *poplo*: forma volgare per *populo.*

34-5. *parathecam* (παρακαταθήκη, variante παραθήκη). I grecismi della nostra versione consistono soprattutto in un numero rilevante di termini cristiani, e di altre parole che avevano già acquistato diritto di cittadinanza in latino (per es. *architectus*, *carta*, *phi-*

losophia). Per quanto riguarda *parathece*, il Marx (*Incessant Prayer*, p. 129) trova un parallelo diretto in Origene, che ha influito sul monachesimo primitivo, *in Leviticum homilia* 4,3: *Videamus itaque nunc, quod est depositum quod fidelium unusquisque suscepit* (cfr. *Lev.* 6,2). *Ego puto quod et ipsam animam nostram et corpus depositum accepimus a Deo. Et vis videre maius aliud depositum quod accepisti a Deo? Ipsi animae tuae Deus imaginem suam et similitudinem commendavit. Istud ergo depositum tam integrum tibi restituendum est quam a te constat esse susceptum* (« Vediamo ora qual è il deposito che ognuno dei fedeli ha ricevuto [cfr. *Lev.* 6,2]. Io ritengo che abbiamo ricevuto in deposito da Dio il nostro corpo e la stessa anima nostra. Vuoi conoscere un deposito ancora maggiore che hai ricevuto da Dio? Alla tua anima Iddio ha affidato la propria immagine e somiglianza. Perciò tu devi restituire questo deposito intatto cosí come risulta che da te è stato ricevuto »). Già scriveva Filone (*Quis rerum divinarum heres* 105-6): Παρακατέθετο δέ σοι αὐτῷ ψυχήν, λόγον, αἴσθησιν ὁ ζῳοπλάστης: « A te il creatore ha lasciato in deposito l'anima, la ragione, la sensibilità ».

21, 6. *sobrii erimus* (νήφωμεν): nella nostra versione il congiuntivo esortativo è talvolta tradotto con il futuro (che qui è combinato con un congiuntivo).

10. *sanctus*: la stessa aggiunta si trova a 55,7,31; 65,7,23; 65,9,31.

12-3. *adversus tenebras tenentes huius mundi.* Hoppenbrouwers (p. 106), che segue la lezione del Ms. (*has* in luogo di *huius*), suppone che il modello abbia avuto τοὺς σκότους invece di τοῦ σκότους, o che il traduttore sia rimasto ingannato dalla dittoscopia del σ iniziale. A noi sembra piú probabile che il traduttore abbia seguito una variante: πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου. In tal caso, *has* sarebbe un errore in luogo di *huius* e *tenentes* la traduzione di κοσμοκράτορας. Forse *tenebras* e *tenentes* hanno cambiato di posto.

14. *Multa est itaque eorum turba in aëre*: cfr. 28,5,14-5, *in aëre toto sunt ipsi.* Si veda Förster, ThW I 165 (articolo ἀήρ); J. Daniélou, *Les démons de l'air dans la* « *Vie d'Antoine* », « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 136 sgg. Il Daniélou osserva che la concezione dell'aria come dimora dei demoni è estranea all'Antico Testamento e non si trova nell'apocalittica giudaica precristiana, ma soltanto nel giudaismo rabbinico. Nel mondo greco, a partire da Platone e soprattutto nell'epoca ellenistica, si trova l'idea della presenza dei geni e δαίμονες nell'aria. « Con Plutarco – e soprattutto con Porfirio – si diffonde, senza dubbio sotto l'influenza iranica, la concezione dell'aria come dimora di angeli malvagi, che si nutrono del fumo dei sacrifici e che provocano sulla terra guerre e carestie. »

Nel cristianesimo, la credenza secondo cui i demoni malvagi abitano nell'aria compare a partire da Paolo, *Ep. Eph.* 2,2 e 6,12; si veda anche Taziano, *ad Graecos* 15,8; Atenagora, *Supplicatio* 25. « Ma soprattutto con Origene si afferma la dottrina dei demoni dell'aria cosí come la ritroveremo presso i suoi eredi, Eusebio e Atanasio » (Daniélou, p. 139). Occorre notare che Evagrio nella sua traduzione sottolinea questa dottrina: cfr. 32 οὗτοι, tradotto con *aerii daemones*; 35 ἐχθρός tradotto con *aeriae potestates*; 35 τούτους tradotto con *aerias potestates.*

22, 1-2. *daemones <...> vocantur ita facti sunt.* La versione italiana integra la lacuna del testo sulla base del modello greco (οὐ καθ' ὃ δαίμονες καλοῦνται οὕτω γεγόνασιν), che suggerisce ad Hoppenbrouwers *<non secundum quod daemones>*.

4. *in terra evoluti* (περὶ τὴν γῆν καλινδούμενοι): « rotolatisi sulla terra »; correzione di Garitte e Hoppenbrouwers dell'*evolati* del codice. Cfr. Daniélou, op. cit., pp. 136 e 139.

7-8. *ne... ascendamus nos*: sull'ascesa dell'anima cfr. i capp. 65 e 66.

8-9. *orationis continuae* (πολλῆς εὐχῆς): la nostra antica versione ha modificato il testo, seguendo *Ev. Luc.* 18,1 (*oportet semper orare*): cfr. Marx, *Incessant Prayer*, pp. 108-135.

12-3. *quis ipsorum peior... inferior est.* La traduzione latina si discosta dal greco (ἔλαττον φαῦλοι... φαυλότεροι). Probabilmente il traduttore ha giudicato l'espressione « meno malvagio » troppo favorevole ad un demone; e questo ha avuto come conseguenza la scomparsa dell'antitesi tra le due parti della frase. *Inferior* può riferirsi qui soltanto al grado di malvagità, e non all'ordine gerarchico: ciò comporta una ripetizione dello stesso pensiero. La versione italiana traduce dal testo greco.

18-20. *a quibus... facere.* Si tenga presente anzitutto Atanasio: ἀφ' ὧν ἐπειράθημεν παρ' αὐτῶν, ὀφείλομεν ἀλλήλους ὑπ' αὐτῶν διορθοῦσθαι. La versione dell'Anonimo è tramandata male nel secondo enunciato, ma l'ingegnosità del Garitte, perfezionata da Hoppenbrouwers, ha indicato una soluzione possibile: nel *debemus absis struendo* del codice si cela non l'*ab ipsis* introdotto da una mano posteriore, ma l'*alios* che (sulla base dell'*usus* del nostro traduttore: cfr. 55,11,46) si doveva postulare quale equivalente di ἀλλήλους del modello greco.

21. *filiis*: cfr. 15,3 *et omnibus praeerat pater*; 50; 66; 88. Nonostante il suo ritiro, Antonio rimane in contatto con gli altri anacoreti: considera suo dovere guidarli e consigliarli.

23, 5. *sordidae cogitationes* (πονηροὶ λογισμοί): il traduttore segue la variante ῥυπαροὶ λογισμοί.

7. *quae est in Domino Iesu Christo* (εἰς τὸν Κύριον): *Iesu Christo* è un'aggiunta. Va notato che l'altro traduttore, Evagrio, manifesta una predilezione per l'impiego del nome di Gesú, mentre esso non figura nei passi corrispondenti di Atanasio: 10 (bis); 55; 58; 71; 75; 80; 81; 84; 91.

8. *cadentes*: il traduttore rende regolarmente i participi dell'aoristo con un participio presente (qui, ad es., non sceglie *lapsi*).

15. *comparescunt*: il verbo non figura nel ThesLL. Cfr. *comparere* in 24,9,38.

16. *si*: ripetizione superflua. Al pari delle traduzioni doppie, simili ripetizioni possono indicare che l'antica versione è un primo abbozzo (cfr. Hoppenbrouwers, p. 63). D'altra parte questo impiego pleonastico può essere considerato come caratteristico della lingua popolare.

18-9. *praedicare*: nel senso di *praedicere* (cfr. Mohrmann, *Études* II, p. 64, nt. 3) si trova in 31,1,1 e in 33,4,14. Il perfetto di *praedicere* si trova piú volte nell'antica versione, mentre il presente compare solo in 33,3,12: *praedicunt*.

22. *obripiant* (= *obrepiant*) va mantenuto: *obripere alicui* è usato anche altrove per descrivere l'azione dei demoni. Il testo greco ha ὑφαρπάσωσιν.

24, 6. *principes*: nominativo singolare, formato per analogia ai casi obliqui; la stessa forma si presenta in 28,5,15, sempre a proposito del principe dei demoni; ma a 48,1,3 c'è *princeps militum*.

7. *astutus ille* (ὁ πανοῦργος): *ille* enfatico si trova di frequente negli appellativi del diavolo: cfr. 37,4,14.

8. *nuntiavit*: traduzione erronea di ἐξήλεγξεν αὐτόν (il traduttore ha letto ἐξήγγειλεν?). Cosí pure le parole *apud Iob... dicens* sono una traduzione scorretta (τῷ ... Ἰὼβ λέγων); nel secondo caso, la versione italiana traduce dal greco.

11. *deletum*: il Garitte e l'Hoppenbrouwers hanno emendato la lezione del manoscritto *delictum* in *delitum* (ἐξάλειπτρον), termine che non si trova nel ThesLL (ma *delitor* compare in Accio, *Trag.* 219 Ribbeck[3]). Evagrio traduce con *erasa*. La Vulgata non offre un parallelo esatto per questo testo (*Fervescere faciet quasi ollam profundum mare*, *Iob* 41,22). Io preferirei *deletum*, sulla scorta di 24,6, 28 dove *delere* traduce ἐξαλείφειν e di 65,4,14 dove *delevit* rende ἀπήλειψεν. Il passo (24,6,28-9) *qui promisit delere mare* rinvia al passo di Giobbe citato sopra.

16. *ne*: la congiunzione può stupire chi si attenda una finale normale, e quindi un *ut*. Ma con ogni probabilità si tratta del *ne* già illustrato sopra, nella nota a Prol. 24-6 (*ne forsitan...*): il successivo *forte* potrebbe essere una conferma. L'equivalente di *forte quomo-*

documque non figura nel testo dei Mauristi. Sembra che il traduttore abbia seguito la lezione τάχα πως che si trova in qualche manoscritto.

17-8. *timere... adtendere*: in questo passo, già in parte emendato, si può fare a meno d'integrare *oportet*, ammettendo che questi infiniti abbiano valore d'imperativo (cfr. Hoppenbrouwers, p. 111).

20. *hamo*. Mentre in Atanasio e nella nostra antica versione si legge soltanto che il diavolo è stato preso all'amo (vale a dire che è divenuto impotente; cfr. Firmico Materno, *de errore profanarum religionum* 21 [CSEL II, ed. Halm, p. 110, 10-11]: *tortuosus draco, qui hamo ducitur*), in Evagrio si legge *hamo crucis*. Evagrio conosceva evidentemente la concezione di diversi scrittori del quarto secolo, secondo la quale l'esca è la carne passibile del Redentore; mentre cercava di divorare il corpo visibile, il diavolo è stato preso con l'amo della croce; cfr. J. Zellinger, *Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg*, « Historisches Jahrbuch » XLV 1925, pp. 161-177.

21. *Salvatore*: ablativo d'agente senza *ab* (o bisogna leggere *-ori*, dativo d'agente?).

24. *deridatur*: cfr. 18,1,1 *persuadat*.

27-8. *Et conversatio... adversus eum*: caso isolato d'iperbato nella nostra versione antica. Secondo il Lorié (p. 20) si tratta di una prolessi della parola di maggior rilievo della frase (*conversatio*): è un fenomeno proprio dello stile orale.

34. *veri*: emendamento di *vero*, che è pleonastico. Ma *veri* non ha corrispondenza nel testo greco.

36. *ferent*: forma volgare per *ferunt*. Cosí a 24,9,39 e 92,3,11. Il Garitte, che considera queste forme errori del copista, le ha normalizzate nella sua edizione, mentre l'Hoppenbrouwers le mantiene a ragione, come volgarismi che s'inquadrano bene nel latino volgare del quarto secolo.

37-8. *temptant*: cfr. la nota a proposito di 65,7,25. *quasi terribiles*: aggiunta del traduttore.

39-40. *expectat... habet*: doppia traduzione di δέχεσθαι; cfr. la nota a 17,7,30.

25, 1. <... *sunt*>. Il testo greco inizia con le parole Δόλιοι δέ εἰσι: il Garitte colma quindi la lacuna integrando <*Astuti autem sunt*>, e la nostra versione italiana si conforma a questa proposta. Nel testo critico, si è limitata l'integrazione a *sunt*, la cui presenza non solo è resa ovvia dal testo greco, ma rappresenta la chiave della lacuna, a causa dell'omeoteleuto con il *sunt* che chiude il capitolo precedente.

2. *psallebant*: ψάλλειν μετ' ᾠδῆς προσποιοῦνται. La spiegazione

della differenza tra testo latino e testo greco fornita da Hoppenbrouwers sembra molto convincente: il traduttore ha legato l'infinito ψάλλειν e i due infiniti precedenti a ἕτοιμοι, ma ha preferito la paratassi all'ipotassi.

4. *ut... fieri*: quest'infinito non ha equivalente nel testo greco. Negli altri quattro casi in cui si trova l'infinito dopo *ut* consecutivo, il greco ha servito da modello: 7,5, 22-3; 35,5, 21-2; 87,2,7-9; 90,2,5-8.

9. *religiosi et timorati*: doppia traduzione di εὐλαβεῖς.

11. Dopo *adtendere illis* manca la traduzione di κἂν εἰς προσευχὴν διεγείρωσι.

12. *improperaverint vobis*: *vobis* è un'aggiunta del traduttore. Ci si aspetterebbe un *nobis* data la presenza di *legentibus nobis* e di *nos* nel seguito della frase.

16-7. *Nausiam... hominibus*. Una proposta del Garitte (*Nausiam enim operari volunt in hominibus*) risolverebbe ogni difficoltà sintattica e avvicinerebbe ulteriormente il testo all'originale greco. Tuttavia, la correzione non è paleograficamente persuasiva: forse ha ragione Hoppenbrouwers nel sospettare che ancora una volta il testo rifletta due tentativi di traduzione giustapposti (*operantur* sarebbe stato abbandonato, e la cadenza della versione trasformata in *Nausiam enim hii volunt in hominibus*: « Essi vogliono che ci sia negli uomini una nausea »). La versione italiana si attiene necessariamente a un compromesso.

26, 2-3. *aversione turbata* (Evagrio: *subversione turbida*; Vulg.: *mittens fel suum et inebrians*). *Aversione* (ἀνατροπήν) sembra preferibile alla lezione del Ms. *adversione* – conservata dal Garitte e dall'Hoppenbrouwers –, data la presenza di *avertere* (traduzione di ἀνατρεπτικά) nel rigo successivo, che si riallaccia al testo citato di *Habac.* 2,15.

5-6. *Dominus autem... iubebat.* L'episodio a cui allude Antonio < conclude il quarto capitolo del Vangelo di Luca, che espone una serie di scontri con il diavolo e i demoni (a cominciare dalla tentazione nel deserto, prefigurazione di tutte le battaglie degli anacoreti): Gesú cura gli infermi, quand'ecco *exibant... daemonia a multis... clamantia...* « *Quia tu es Filius Dei* »: *et increpans non sinebat ea loqui: quia sciebant ipsum esse Christum*. Il richiamo può servire anche ad intendere l'espressione dell'Anonimo (*Dominus*) *per semetipsum*, cui corrisponde ὁ δὲ Κύριος αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ. Credo che Atanasio volesse mettere in rilievo come in questo scontro supremo il Nemico fosse stato condannato (paradossalmente, quando diceva la verità) non, come altrove, *per prophetas* o in altro modo indiretto, ma direttamente « da Dio stesso », incarnato in Gesú, e « a proposito di Sé stesso ». Si veda, in ogni caso, l'inizio del cap. 27.

16. *Peccatori*: questo termine si riferisce al diavolo. Il diavolo, chiamato talvolta dagli scrittori cristiani *auctor peccatorum*, riceve anche l'appellativo di *peccator*. Cfr. ad es. Ambrogio, *Explanatio psalmorum* 38, cap. 6 (CSEL LXIV, ed. Petschenig, p. 188, 15-16): *ministros esse illius nequissimi peccatoris, qui omnium auctor est flagitiorum*; *Explanatio* 36, cap. 25, ibid., p. 91,9; 36, cap. 46, ibid., p. 106,12. Come nel nostro passo, quest'appellativo del diavolo si basa in Ambrogio su un passo dei salmi che gli viene riferito. Cfr. Ambrogio, *Explanatio* 36, cap. 30, ibid., p. 94,19 (*Ps*. 36, 17); e 36, cap. 70, ibid., p. 129,5 (*Ps*. 36,32).

19. *simulantur*: probabilmente la forma deponente, di cui i lessici non forniscono paralleli, è un calco del verbo greco (ὑποκρίνονται).

20. *sonus*: « *Sonus* ici au lieu de *sonos* est une permutation de déclinaison, ou, si l'on veut, une orthographe libre » (Hoppenbrouwers, p. 115).

27, 1. *oppilabat os*: ἐφίμου; Evagrio: *obtumescere... imperabat*. Reminiscenza biblica: cfr. *Ps*. 106,42 *oppilabit os*. Il traduttore ha aggiunto *hominum malorum*, anche se qui si parla soltanto dell'attività dei demoni. Probabilmente l'ha fatto a causa della presenza di *sanctis* nella frase seguente. Per lui il *peccator* dei salmi citati non si riferisce soltanto al diavolo, ma conserva anche il suo significato piú comune (*homo malus*).

9. *alienos*: traduzione di ἀλλότριος, termine che talvolta è un appellativo del diavolo. Cosí ad es. in *Constitutiones Apostolorum* VIII 7,2; VIII 12,47. Cfr. anche *Traditio Apostolica* 32,4: *spiritus alienus*; *Acta Andreae* 8 (*Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. Lipsius-Bonnet II 1, p. 41,25): τοῦ ἀλλοτρίου ἡμῶν; Pseudo-Ignazio di Antiochia, *ad Philippenses* 11,3 (*recensio longior*): ὁ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀλλοτριωθείς; Pseudo-Ignazio di Antiochia, *ad Philadelphenses* 6 (*recensio longior*): τοῦ Χριστοῦ ἀλλότριος e *ad Magnesios* 10 (*recensio longior*): ὁ ἀλλότριος.

13-4. *<si visi fuerint>*: l'integrazione è basata sul κἂν δοκῶσι di Atanasio: *si* è inteso col valore di *etsi*, come spesso.

28, 2. *eadem*: πλατύτερον del testo greco non è tradotto. *pigritabor*: il verbo appartiene alla bassa latinità (cfr. per es. Vulgata, *Act. Ap*. 9,38).

4. *virtutes ipsius infirmatae sunt*: cfr. Atanasio, *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* 1,2; *de incarnatione* 47 sgg.

5. *tyranni demergentes*: i demoni. Nel testo greco si trova il singolare τύραννος (il diavolo). Mentre Atanasio parla successivamente dei demoni, Evagrio nella sua versione mantiene il singolare *diabolus* e riprende il plurale solo alla fine del capitolo.

6. *et... minatur.* La cadenza dell'originale greco (ἀλλὰ κἂν λόγοις μόνον ἀπειλεῖ: « ma continua a minacciare, anche se soltanto con parole ») è risolta dall'Anonimo in una forma che non comporta necessariamente l'identificazione di *et* con ἀλλά; nella nostra traduzione si è lasciato alla particella il normale valore copulativo. Hoppenbrouwers è per il valore avversativo e segnala l'affinità con 91,3, 14 (cfr. *ad l.*), dove però la contrapposizione è piú netta che nel nostro caso (su *et* avversativo, di origine parlata, basti rinviare, comunque, ad H-Sz., p. 481).

9. *legati*: forma volgare in luogo di *ligati*: la confusione ortografica tra *legare* e *ligare* è frequente nel latino volgare e nei codici. <...>. Al posto della lacuna si legge nel testo greco: κρυπτομένους μὲν τοὺς ἀνθρώπους οὐχ εὑρίσκομεν. Su questo testo è basata la versione italiana.

11. *Et nos ipsi possumus.* Alla frase: *Si enim...*, che esprime una condizione irreale, segue una frase con l'indicativo *possumus.* Con la libertà caratteristica della lingua popolare, il traduttore latino impiega l'indicativo, sottolineando cosí la realtà del potere che lo spirito cristiano ha sui demoni.

15. *principes*: qui è nominativo singolare (*princeps*). Poi πρῶτος è nuovamente tradotto con *primus*; è uno dei numerosi casi di traduzione doppia dell'antica versione.

19. *apparet <... illos>.* Probabilmente c'è una lacuna di una riga. Il testo greco ha qui: δῆλοί εἰσι μηδὲν ἰσχύοντες. Οὔτε γὰρ τόπος αὐτοὺς εἰς... La traduzione italiana si studia di integrare su questa base il testo, lacunoso, forse, a causa della coincidenza a fine riga di due *illos*: *apparet illos <nihil posse. Nec enim locus impedit illos> a malefaciendo* (cfr. Hoppenbrouwers *ad l.*).

21. *corrigant se*: traduzione erronea di διορθώσονται: *corrigant* (sc. *nos*).

25. *operabant*: la forma attiva *operare* è della bassa latinità (Commodiano, Cassiodoro).

29-30. *Si ... habuissent... permittebant.* Il ppf. della protasi ha certamente valore di irreale del presente, come dimostra il contesto e confermano altri esempi (cfr. 17,3,9 *renuntiassemus* e la nota *ad l.*).

40-1. *utitur potestatem*: la stessa costruzione si ha in 28,10, 46-7; è invece usato l'ablativo in 6,1,7 e 93,2,15.

41. *ludent*: questa forma equivale qui a *ludunt*; cfr. *ferent* 24,8,36.

47-8. *centum octuaginta quinque*: *milia* è omesso (ma reintegrato nella versione italiana).

29, 13-5. *Et postea... iusti.* Questa frase non si trova né nel testo greco né in Evagrio. Si tratta di un'aggiunta del traduttore che si

serve di dati già menzionati (*sono*; *turbarum praesentia*) com'è caratteristico della sua maniera.

16-7. *quando nec adversus pecora ipsius*. Hoppenbrouwers (p. 119) giustamente non crede che vi sia qui una lacuna, ma suppone l'esistenza di uno zeugma con il *valuit* precedente.

21-2. *ad imaginem Dei*: Atanasio ritorna spesso a questo testo biblico (*Gen.* 1,27): cfr. ad es. *contra gentes* 34; *de incarnatione* 3; *contra Arianos* II 78-80.

30, 5. *scuto*: il termine ὅπλον del testo greco è reso con *scutum*, probabilmente sotto l'influenza di *Ep. Eph.* 6,16 (*scutum fidei*).

6. *studentium secundum Deum*: cfr. 44,4,16. Nell'antica versione il termine ἀσκητής è reso con delle perifrasi: cfr. 9,3,8-9. Nella successiva enumerazione delle virtú cristiane (cfr. 17,7,28-30) *simplicitatem* sembra la traduzione di ἀκενόδοξον. Il traduttore ha aggiunto *quando sine fictione* per precisare ancora la sua prima traduzione. Cfr. la nota a 4,7.

8-9. *quando... habent*. La proposizione è usata dall'Anonimo come corrispettivo dell'intraducibile costrutto greco τὸ ἀφιλάργυρον (Atanasio alterna sostantivi e aggettivi sostantivati), e costituisce una sorta di oggetto del verbo reggente (*timent*, integrato dagli edd. sulla base del testo greco, φοβοῦνται) come i precedenti sostantivi *ieiunium* ecc. e il seguente *cum humilitate sensus*. Di qui la versione italiana.

10. *misericordiam* (ἐλεημοσύναι): « opere di misericordia »: cfr. 44,2,10-1 *ad faciendam misericordiam* (εἰς τὸ ποιεῖν ἐλεημοσύνας). Lo stesso senso si trova ad es. in *Ev. Luc.* 11,41 (cod. Bez. d): *date misericordiam*, e in Salviano, *ad Ecclesiam* II 1: *peccata sua misericordiis redimat*.

12-5. *Propterea... conculcent*. La traduzione letterale del testo greco è rappresentata dalle parole *omnia ... faciunt daemones, ut... non habent qui se conculcent* (la correzione *habeant* non è necessaria, potendo trattarsi di una *variatio* meditata: sull'indicativo con *ut* cfr. H-Sz., pp. 642,646 e i rinvii). Come si vede, il traduttore, oltre a precisare *omnia* con *adversa* ha inserito di proprio *circa fideles ut sic possint eos evertere*: in quanto a *et non habent potestatem*, sembra che si tratti di un primo tentativo di rendere il greco ἵνα μὴ ἔχωσι τοὺς καταπατοῦντας αὐτούς, abbandonato dal traduttore e rimasto intatto per disattenzione del copista e mancata revisione. Perciò la versione italiana ignora l'espressione (espunta dal Garitte). Per completezza, si osserverà che *et non habent potestatem* potrebbe anche essere originariamente una glossa edificante (in quanto ribadisce l'impotenza del demonio) del copista.

31, 1. *praedicare*: il verbo, nel latino dei cristiani, può essere sinonimo di *praedicere*: cfr. la nota a 23,18-9.

2. *ante dies*: traduzione di πρὸ ἡμερῶν.

9. *teneriora corpora*. Atanasio spiega in modo naturale le profezie dei demoni: essi hanno dei corpi piú fini di quelli degli uomini, e per questo possono spostarsi piú rapidamente. Analogamente, s. Agostino spiega le loro predizioni con la sveltezza del loro corpo etereo (*de divinatione daemonum* 3,7, ed. Zycha, CSEL XLI, p. 603): *Daemonum eam esse naturam, ut aërii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praecedant, celeritate etiam propter eiusdem aërii corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincant* (« La natura dei demoni è tale, che possono facilmente precedere con le percezioni dei loro corpi che si librano nell'aria quelle dei corpi terreni, e vincere senza confronti in velocità, per la superiore mobilità del suddetto corpo aereo, non soltanto la corsa di qualsiasi uomo o animale, ma anche il volo degli uccelli »). Cfr. Filostrato, *Vita Apollonii* VIII 5: λεπτοτέρᾳ, ὦ βασιλεῦ, διαίτῃ χρώμενος πρῶτος τοῦ δεινοῦ ᾐσθόμην (« poiché mi nutrivo in misura ridotta, maestà, fui il primo ad accorgermi del pericolo [della pestilenza] »). Tertulliano (*Apologeticum* 22,5) dice che i demoni fanno uso della loro *subtilitas* e *tenuitas* quando attaccano gli uomini. *incorporatione*: quest'astratto ha qui un senso concreto. Hoppenbrouwers (p. 32) non sembra condividere l'opinione del Lorié (p. 15) che considera questo passaggio dall'astratto al concreto come un volgarismo: « *incorporatio*, mot impressionnant, n'est à sa place que dans la théologie et dans le *Codex iuris* ». Contro l'osservazione secondo cui il traduttore avrebbe voluto evitare la ripetizione della stessa parola (*corpora*) e che si tratti dunque di un mutamento di ordine stilistico, si può ricordare che il nostro traduttore ripete spesso le stesse parole.

11. *hoc*: il τοῦτο corrispondente del testo dei Mauristi appartiene alla frase successiva.

12. *sedens... qui*: il nostro testo segue quello integrato da Hoppenbrouwers che (fondandosi sul greco προλαμβάνων τοῦ ὁδεύοντος) corregge *et* in *ei*, per ottenere un dativo dipendente da *antecedens*.

16. *adtendunt*: invece di προτρέχοντες (testo dei Mauristi), il traduttore ha letto προσέχοντες.

18. <*nos*>. L'aggiunta di *nos* – che in ogni caso deve essere sottinteso – non sembra necessaria.

21-2. *tale autem est*: Hoppenbrouwers (p. 121) dice: « Peut-être cet *autem* maladroitement répété a-t-il ici une nuance explicative: *enim* ». *Thebaïda* (*-am* Hoppenbrouwers): preferirei, con il Garitte, conservare la lezione del Ms.: *-da*; cfr. 49,1,5.

32, 1. *fluvii*: per un egiziano « il fiume » indica il Nilo (cfr. τὸ ἄστυ per Atene, *urbs* per Roma).

8. *venientem nuntium*: si tratta di Achimaas, il messaggero che giunge primo a recare a Davide la notizia della morte di Absalom.

8-9. *ab eo... constitutus*. Davide. Su *prior ab*, e in genere sull'uso comparativo di *ab*, basti rinviare a H-Sz., p. 111 sgg.

12. *praefecta*: nel senso di *antefactus*, *praefectus* si trova probabilmente anche in Celio Aureliano, *Acutarum sive celerum passionum* III 17.

14. *Dei... dispositio*: πρόνοια è tradotta con *Dei providentia et dispositio*. Forse il semplice termine *providentia* agli occhi del traduttore non rendeva l'idea della provvidenza divina a causa delle sue reminiscenze stoiche (casi analoghi sono rappresentati da *proprietas*, traduzione di φύσις, e dall'aggiunta di un epiteto a *virtus*, che traduce ἀρετή). Cfr. le altre traduzioni di πρόνοια nella nostra versione: 49,6,24 *Dei*; 66,2,5 *Deo*; 74,8,31-2 *divinitatis*: si veda la nota relativa a 40,2. Evagrio traduce nel cap. 32 *Dei nutus*; nel cap. 66 *Dominus*; nel cap. 74 *Deus*.

18-9. *quasi viri... daemonia*: questa parte della frase non ha rispondenza nel testo greco. La traduzione italiana non tiene conto di *licet daemonia* (« benché fossero demoni »?), che desta perplessità (*licet de omina* cod.; *Licet de omina* Garitte, che fa terminare il cap. 32 con *annuntiarent*, espungendo *lucem*: quest'ultima parola, secondo Hoppenbrouwers, potrebbe essere correzione di *licet*). Come si vede, il passo si presenta irto di problemi.

33, 2. *divinationes*: traduzione di μαντεῖα, « oracoli », come a 79,1,2. Lo stesso in *Prov.* 16,10 (Vulg.). Cfr. Girolamo, *in Michaeam* I 3,9: *numquam enim divinatio in Scripturis in bonam partem accipitur*. In *VA* 79,1 è detto chiaramente che gli oracoli pagani non hanno piú importanza, mentre in *de incarnatione* 46 (PG XXV 177 c – 180 b) Atanasio parla del silenzio degli oracoli pagani.

4. *vacuavit*: nel nostro testo, come traduzione del corrispondente greco καταργεῖν si trova *evacuare* a 42,4,13; 78,2,10; 79,2,6.

6. *commissores*: questo termine, che secondo il ThesLL è abbastanza raro e viene impiegato *in malam partem*, ha qui valore neutro.

8. [*ser*]: su questa « grafia enigmatica », si veda Hoppenbrouwers *ad l.*

9. *eam*: questo pronome va conservato. La frase complementare annunciata da *eam* (*quae... consuetudinem*) non si trova nel testo greco, che si limita ad esprimere l'idea della ripetizione (« quando vedono in altri la stessa malattia », τὴν αὐτήν) che è alla base della

πεῖρα (= *experimentum*). Infine *eam* potrebbe anche valere *eandem* (si veda H-Sz., p. 187).

10. *illis... illos*. Queste parole hanno qui il senso di *aliis... alios*. Casi paralleli si trovano in scritti di carattere popolare. Si veda A. Salonius, *Vitae patrum. Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz*, Lund 1920, p. 233.

12-3. *et fit... eorum*: le parole *et fit saepius secundum dictum eorum* non hanno corrispondenza nel testo greco. *gubernator... agricolae*. Il collettivo singolare si alterna con il plurale, secondo una giustapposizione che in molti scrittori obbedisce ad un'intenzione stilistica: cfr. E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 179.

14. *praedicant*: questa forma va conservata, nonostante il *praedicunt* che si trova poco prima; cfr. la nota a 23,18-9.

17. *aliquid tale*: il traduttore ha letto τοιαῦτα in luogo di τὰ αὐτά; oppure ha preferito un'espressione lievemente diversa da quella originale, coerentemente all'esigenza del suo contesto e alla precedente sostituzione di τὴν αὐτὴν con *eam*.

19. *si audiant daemones*: Il testo greco è: τὸ εἰδέναι παρὰ τούτων πρὸ ἡμερῶν τὰ ἐρχόμενα.

22. *iudicari habet* (κρίνεται): l'espressione ha senso futuro.

34, 1. *satagere, studere et laborare*. Si noti lo sforzo compiuto dall'Anonimo in questo *tricolon* allitterante e assonante per volgere l'espressione greca che allude ai travagli della vita ascetica (ἀσκεῖσθαι καὶ πονεῖν); confermando la libertà del suo atteggiamento interpretativo, egli lascia invece cadere le parole precedenti (Ὅθεν οὐ δεῖ περὶ πολλοῦ ταῦτα ποιεῖσθαι), con cui s'apre il capitolo.

2. *bene*: dopo *bene*, manca la traduzione latina di πολιτευόμενοι.

3. *orationes habeamus ad Dominum*: *orationes habere* è una perifrasi popolare di *orare*; *ad Dominum* è un'aggiunta del traduttore.

4. *promercedem*: composizione sintattica di tipo volgare, che sembra un *hapax*.

5. *cooperarius*: questa parola figura soltanto presso gli autori cristiani. La prima testimonianza è *1 Ep. Cor.* 3,9 (*Vet. Lat.*). Cfr. la nota a 5,38 a proposito di *cooperabatur*.

8-9. *proprietate sua constitutam*: cfr. 20,5 e 6. *proprietate*: *proprietas* nell'antica versione traduce regolarmente φύσις: cfr. la nota a 20,20. *constitutam*: dopo *constitutam* manca il corrispondente latino di διορατικὴ γενομένη.

10. *animam*: probabilmente si tratta di un accusativo sospeso: cfr. Hoppenbrouwers, pp. 41 e 125.

11-3. *quomodo... eam*. Il brano allude a due episodi biblici: <
per grazia di Dio, Eliseo vede l'inganno che il suo servo Ghehazi

consuma lontano da lui; e scorge i cavalli e i carri di fuoco che Dio manda per difenderlo dai nemici.

35, 7. *Timidi... et valde timidi.* Il Garitte elimina la cosiddetta ripetizione, estranea al testo greco: ma quello che è estraneo alla prosa intellettuale di Atanasio è invece perfettamente concepibile nella maniera « affettiva » del traduttore anonimo, che qui inserisce una climax ben nota al parlato non solo popolaresco, ma alla « lingua d'uso » colta, antica e moderna. Si noterà infine che il passaggio *timidi timent* (quest'ultimo verbo posto enfaticamente in prima sede) svela l'elaborazione retorica sottesa al tono « ingenuo » della precedente espressione.

8. *dominici.... crucis*: per un altro caso di aggettivo maschile con un sostantivo femminile cfr. 65,5,16-7 *liber factus est... via.*

9. *triumphavit*: il traduttore ha reso παρεδειγμάτισεν (= *traduxit*) con *triumphavit* perché si è reso conto dell'allusione ad *Ep. Col.* 2,15 dove θριαμβεύσας αὐτούς si trova accanto a παρεδειγμάτισεν.

19. *Dominus*: mentre per Atanasio ὁ Κύριος è qui Cristo, il traduttore latino ha riferito questo termine al Padre ed inserisce *et Filius* nella seconda parte della frase.

20. *turbore*: questa parola (ripetuta tre volte nel capitolo seguente) non sembra figurare nei testi anteriori all'antica versione; cfr. Celio Aureliano, *Acutarum sive celerum passionum* I 15; II 1.

22. *videre*: per l'infinito dopo *ut*, cfr. la nota a 25,4.

31. Nel testo dei Mauristi il capitolo termina con: τοιαύτη μὲν οὖν ἡ τῶν ἁγίων ὀπτασία. Si potrebbe trattare di un'aggiunta nel testo greco, giacché né l'autore dell'antica versione né Evagrio hanno letto questa frase.

36, 5-6. *studentes in bono*: traduzione di ἀσκηταί. Cfr. la nota a 30,6.

11. *resumptio*: anche se questo sostantivo non sembra comparire prima dell'antica versione (cfr. Celio Aureliano, *Acutarum sive celerum passionum* II 37 *ad fin.*: la convalescenza di un malato), il verbo *resumere* (*se* o *vires*) nel senso di « rimettersi » appartiene già nel quarto secolo all'uso comune. Cfr. J. Svennung, *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache*, Uppsala 1935, p. 450, che cita *Itinerarium Egeriae* 6,1: *necesse nos fuit ibi ad resumendum biduo immorari* e 6,4. Al pari di *resumptio*, *resumere* si trova specialmente negli scritti medici: cfr. *Sorani gynaeciorum translatio latina Muscionis* II 11 (ed. Rose, p. 72,10): *ut misera mulier resumere possit*; e *Mulomedicina Chironis* 160: *si resumpserit.*

13. *in Deo*: cfr. 4,1,11 *piam culturam in Christo.*

15. *timente Dominum*: ἰδὼν τὸν Κύριον. Hoppenbrouwers difen-

de la lezione del Ms. Per quanto riguarda l'ablativo assoluto in sostituzione del participio congiunto, si può confrontare 14,2,4 *aliis... volentibus*; 61,3,12 *audientibus* e 65,3,10-1 *volentibus*. L'impiego di *timere* al posto di *videre* (lezione che corrisponderebbe al testo greco e che per di piú sarebbe ispirata da *Ev. Io.* 8,56) può essere spiegato con il fatto che ci troviamo di fronte ad una traduzione libera, che mira ad accentuare l'essenziale di quanto precede.

16. *quae Dominum peperit*: traduzione del ben noto termine θεοτόκος. *gestavit*: confusione con *gestire* (sbaglio del traduttore o del copista?).

17-8. *faciat*: ha il senso di *fiat*; lo stesso avviene in Prol. 4,26. *deforis* (equivalente a *foris*) si trova nella bassa latinità nei testi a carattere volgare: Erma, *Pastor* (vers. lat.), *similitudo* 9,7. Come altri composti di questo genere, è rifiutato dai grammatici: cfr. Cledonio grammatico, ed. Keil V 21,22: *ideo deintus et deforis non dicimus quia praepositio adverbiis localibus minime sociatur.* *mundualis* (formato secondo il modello di *annualis* ecc.?): secondo Hoppenbrouwers si tratta di un doppione antico di *mundalis* in 20,2,8; oppure bisogna considerare l'*u* (spesso tralasciato) come un iperurbanismo.

37, 4-5. *magnus angelus*: traduzione di ἀρχάγγελος. *a mulieribus*: anacoluto; l'autore riprende la costruzione di *auferre ab*. Se si suppone che il traduttore abbia seguito il testo greco (ὁ φανείς), bisognerebbe invece emendare l'*a* in *apparens*, col Garitte.

8. *Cadete*: è meglio conservare questa forma volgare che correggerla in *cadite* come fa Hoppenbrouwers. Cfr. le forme *redigeri* in 45,6,22, *seduceri* in 55,2,8 e *persuadat* 18,1,1 e 68,1,5.

10. *licet mendaces*: traduzione erronea (o deviata) di ψευδώνυμοι.

11-2. *facientes eos*: il greco ha il singolare, che si riferisce a διάβολος. Il plurale del nostro traduttore riprende il plurale della frase precedente, dove si parla dei demoni.

14-5. *astutus ille et nequissimus*: traduzione energica di πανοῦργος, secondo il gusto del nostro traduttore. Per *ille* enfatico cfr. 24,2,7 *astutus ille* (anch'esso traduzione di πανοῦργος).

17. *retroeant*: traduzione scorretta di ἀνατρέπωνται; cfr. in 39,3,16-7 ἀνετράπησαν, *repulsi sunt.* Il nostro traduttore vuole richiamarsi al *vade retro*, detto da Cristo, ricordato sopra. *corripit*: come il precedente (37,3,12), viene corretto dal Garitte in *corripuit*; ma Hoppenbrouwers (p. 128) richiama finemente le tendenze del nostro traduttore all'asimmetria (contrasto con *permisit*) e l'uso di introdurre citazioni scritturarie col presente.

38, 1. *Non oportet tamen gloriari.* Probabilmente Atanasio pensa ai monaci che si vantavano delle grazie ricevute. Il dono dei miracoli fu considerato da molti segno di perfezione: cfr. Rufino, *Historia monachorum* 7: *sed et ipsi, qui videbantur eius esse discipuli, ita perfecti erant et magnifici, ut omnes paene possent signa facere* (« ma anche quelli che apparivano essere suoi allievi erano cosí perfetti e gloriosi che quasi tutti potevano operare miracoli »); *Historia monachorum* 11,1 (ed. Festugière, p. 92): εἰ κατὰ ἀλήθειαν ἀσκεῖτε, τὰ σημεῖα λοιπὸν τῆς ἀρετῆς ἐπιδείξασθε (« se veramente praticate l'ascesi manifestate concretamente la vostra virtú »). Si veda Reitzenstein, *Des Athanasius Werk*, p. 22. Ma non deve neppure sfuggire un elemento che, appena rilevabile all'inizio del cap. 38, diventerà sempre piú sensibile, culminando alla fine del cap. 40 e all'inizio del 41 (vedi note *ad l.*): la presenza di san Paolo nel pensiero di Atanasio. Il problema del *gloriari* (καυχᾶσθαι) si presenta a Paolo piú volte, sia come problema generale dei cristiani (nella prima epistola ai Corinzi), sia come problema personale: nel momento di narrare la propria versione del terzo cielo l'Apostolo esita, proprio come Antonio (*2 Ep. Cor.* 12,1 sgg.), di cui per piú aspetti è ovviamente un archetipo, persino nella persecuzione del demonio che lo κολαφίζει, schiaffeggia (12, 7). Il confronto con l'apostolo, del resto, verrà reso esplicito dallo stesso Atanasio. <

6. *aut imitaretur.* È la lezione di Hoppenbrouwers, che ha cosí corretto *ut emitteretur* del Ms., ottenendo – rispetto al Garitte (*aut imitetur*) – maggiore credibilità paleografica, ma senza poter dissipare del tutto le perplessità destate dalla *variatio* dei tempi (cfr. *consideret*, *corrigat*). Hoppenbrouwers rinvia a 16,3,14, dove *augeremus* è un caso in qualche modo parallelo (congiuntivo di desiderio che esprime il rimpianto di una cosa o di un dovere non compiuti). Sebbene le due costruzioni non siano identiche, si potrebbe vedere nel nostro passo un « iussivo del passato » implicante il rimpianto del dovere non compiuto. Tuttavia, nel nostro traduttore anonimo, non si trovano altri casi di un simile congiuntivo; e la *variatio* dei tempi resta singolare. *Signa ... facere. Signa* (σημεῖα) è uno dei termini che, nel Nuovo Testamento, designano i miracoli di Cristo (ad es. *Ev. Matth.* 12,38; 16,1).

19. *ut non...*: la ripetizione di *ut* è uno degli esempi in base ai quali si potrebbe pensare che l'antica versione è un primo abbozzo non corretto. Il primo *ut* della proposizione subordinata è la traduzione di ἵνα, l'*ut* successivo è forse suggerito dal μή che si trova nel testo greco; cfr. 50,7,24-6 *ut introeuntes... ut habeant.*

39, 8. *Affectiones*: *affectiones* sembra preferibile a *effectiones* del Ms., conservato dal Garitte e dall'Hoppenbrouwers. Cfr. *adfectiones* 24,9,

41; *affectionem* 22,3,14; *affectiones* 26,1,3 traduzione di ἐπιτήδευμα; *affectionem* 52,1,5 traduzione di μεθόδεια. Cfr. 50,3,8 *affectabant* (ἐξεπίτηδες). *quae sunt* (ἃ εἶδον): il traduttore sembra aver letto ἅ εἰσιν.

14. *bestias... domum*: *replere* si costruisce qui con doppio accusativo (contrariamente al greco: θηρίων). Cfr. la nota a *repletus* a 9,21.

21. *post menses quattuor* (ὀλίγους): Evagrio ha *paucos*.

23-4. *ut... moveretur*: il traduttore ha letto μένειν che è la lezione di vari codici (il testo dei Mauristi ha μένων; Evagrio ha *mente immobili*).

29. *nundinavit*: a partire da Tertulliano, significa « vendere » e in particolare « vendere a prezzo basso ». Il primo esempio del senso figurato « mettere alla gogna » si ha nel quarto secolo: cfr. Zenone di Verona, *Sermones* 2,23: *nundinari deterius est quam puniri.*

40, 2. *virtus Dei*: dopo *virtus Dei* non è tradotta la frase ἐγώ εἰμι ἡ πρόνοια. La traduzione di πρόνοια è regolarmente evitata nella nostra versione antica. Cfr. tuttavia 32,4,14.

3. *exibilavi*: ἐνεφύσησα. Evagrio, che sembra aver letto ἐνέπτυσα, traduce: *at ego sputaculum maximum in os eius ingeminans*. Nel rito della rinunzia battesimale, troviamo talvolta una *exsufflatio*. Cosí lo Pseudo-Dionigi, *de ecclesiastica hierarchia* II 6 (PG III 396) dice che il catecumeno riceve l'ordine di soffiare tre volte su Satana (per sottolineare la rinuncia). In altri testi, troviamo invece una *exsufflatio* fatta dal sacerdote sul catecumeno: in questo caso, si tratta di un rito di esorcismo (cfr. Gennadio, PG CXIX 900-1). Si veda F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster in W. 1918, p. 23, nt. 1; id., AC III 1932, p. 195; B. Botte, « La sputation, antique rite baptismal? » in *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht-Antwerpen 1963, pp. 196-201.

4. *adii* (ἐπεχείρησα): o bisogna leggere *abii* (Ms. *habii*)? Il senso della preposizione *ab* può essere indebolito, di modo che *abire* può significare « andare verso »; cfr. *Ps*. 1,1: *abiit in consilio imporium*.

7. *ipse subdolus* (ὁ δόλιος): il diavolo.

10. *incipies*: nel nostro testo la perifrasi del futuro avviene normalmente con *habere*.

14. *ut tangere vel videre*: bisogna accettare l'emendamento del Garitte *ut tangerem vel viderem*? Hoppenbrouwers rinvia a 58,4,17; eppure ha corretto in quel passo l'infinito *introire* in *introiret*.

16. *agape*: l'impiego di *agape* in senso astratto è sorprendente in un testo del quarto secolo. Cfr. Lorié, pp. 18-19.

19. *coruscationem*. Dopo *coruscationem*, non sono state tradotte le parole ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

20-1. *Apostoli sancti*: *sancti* è un'aggiunta del traduttore. *transfiguravi... in me*. Diviene qui piú esplicito il motivo dell'assimilazione a Paolo, di cui si è già toccato (nota a 38,1). Il riferimento è questa volta alla prima epistola ai Corinzi: ma la « follia della carne » qui risiede piuttosto nel *gloriari* dei fedeli, che si vantano di appartenere al gruppo dell'uno o dell'altro maestro, Paolo o Apollo. Alla fine della sua esortazione a considerare irrilevanti tali contese, Paolo esce nelle parole: ταῦτα δὲ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ 'Απολλῶν, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε κτλ. (*1 Cor*. 4,6). Atanasio attribuisce ad Antonio un adattamento di queste parole alla propria situazione. Ciò non richiede se non la soppressione di καὶ 'Απολλῶν e di ἐν ἡμῖν, che avrebbe potuto venire trasformato in ἐν ἐμοί. Proprio questo avrebbe fatto il nostro Anonimo, se crediamo alla congettura ‹*ut discatis in me*› di Hoppenbrouwers, introdotta dallo studioso senza motivazione, perché « evidentissima ». In verità, si potrebbe ridurre l'integrazione a *ut discatis*, dato che nel testo greco l'Anonimo leggeva solo ἵνα μάθητε.

22-3. *nec daemones ipsius phantasiae*. Mutamento di costruzione: in greco τὰς φαντασίας è oggetto. L'autore della versione latina sembra avere dimenticato che *phantasiae*, nella sua traduzione, è apposizione di *daemones*, e mette *phantasiae* al nominativo secondo un procedimento tipico della lingua popolare.

41, 5. *visum*: φαινόμενον. Non avendo a disposizione il participio presente, il traduttore si è servito del participio perfetto: cfr. 42,6, 19 *turbatos* (ταραττομένους).

6. *Quis es tu?*: domanda conforme al consiglio dato da Antonio stesso: cfr. 43,1.

10. *Et me dicente: "Quia molestas illos"*. Questo passo manca nell'edizione del Garitte. L'Hoppenbrouwers legge: *et me dicente quia molestas illos*. Nelle sue correzioni (« Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 6, nt. 23), il Garitte aggiunge il passo in forma interrogativa: *Et me dicente: Quia molestas illos?* Egli si basa sul greco: Τί γὰρ αὐτοῖς ἐνοχλεῖς;. Introdurre una proposizione interrogativa con *quia* è possibile nel latino tardo: cfr. H-Sz., p. 584, con i rinvii; Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 324. O bisogna emendare *quia* in *quid*? Noi conserviamo la lezione del Ms. (senza punto interrogativo): anche se si discosta un poco dal testo greco, dà un senso soddisfacente, come risposta alla domanda che precede.

14. *Iam non habeo non locum*: ripetizione pleonastica della negazione.

19. *dixisti verum*, ‹*...dixisti verum*›. Una parte della frase è cadu-

ta, per salto di omeoteleuto. Il senso è: <*tamen hoc nunc quamquam nolens dixisti verum*>.

42, 1. *confiteretur*. È preferibile conservare la lezione del Ms. *confiteretur*, malgrado la forma ὁμολογεῖ del testo greco. Cfr. nota a 67,14.

3. *canibus*: cfr. nota a 9,12.

5. [*Propter*]: nel Ms. sembra essere l'inizio di una traduzione poi interrotta e sostituita da *hoc... modo*. *cadamus*: προκαταπίπτωμεν *v. l.* καταπίπτωμεν. Questa forma sembra preferibile alla lezione *cedamus* del Ms. (il Garitte e l'Hoppenbrouwers esitano). Cfr. 43,1,3 dove *cadat* è la traduzione di προκαταπίπτει.

23. *addent*: sta per *addunt*; cfr. 28,9,41 *ludent*.

27-8. *quia omnia Domini sunt et in manibus ipsius sunt*: ὅτι πάντα ἐν χειρὶ Κυρίου εἰσί. Il nostro traduttore è piú prolisso del testo greco, come anche alle righe 30-1: *nos munitos... constitutam*; ἠσφαλισμένην τὴν ψυχὴν τοῖς τοιούτοις λογισμοῖς.

37. *videmus*: il presente ha valore di futuro: cfr. *habemus* accanto a *peccabimus* (19,4,13-4).

39. *expectantes semper*. Nei Padri, è diffusa la concezione secondo la quale la punizione del diavolo e dei demoni deve ancora cominciare: cfr. E. Mangenot, *Démon d'après les Pères*, DTC IV 1, 339-384.

43, 1. *cata eorum*: se questa congettura di Garitte è corretta, abbiamo qui l'unico esempio in latino di *cata* con il genitivo. Come osserva Hoppenbrouwers (p. 135), si tratta di un calco della costruzione greca κατ' αὐτῶν.

4. *Tu quis es...* . Che la conoscenza del nome dia potere su colui che dice il proprio nome – è un motivo che ha le proprie radici nelle concezioni magiche. Nei papiri magici, si legge che la divinità o il demone (specie degli inferi o della notte) vengono costretti a pronunciare il proprio nome per mezzo di pratiche magiche; e in questo modo si acquista potere su di essi. J. Stoffels (*Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius*, « Theologie und Glaube » II 1910, p. 727, nt. 1) ricorda il grande papiro magico di Parigi, l. 3007 sg., dove si impone al demone di dire il proprio nome. Cfr. 41,2.

7-8. *diabolicum aliquem*: è la lezione del Ms., che preferiamo conservare: *diabolicam aliquem* (Hoppenbrouwers). Se si accetta la lezione *aut sancti apparent* per ἁγίων ὀπτασία, si può accettare anche *diabolicum aliquem* nel senso di « qualcuno ispirato dal diavolo » (l'accusativo sta al posto del nominativo, come piú volte nell'antica versione).

11-2. *Iesus... interrogat.* Atanasio allude a due episodi biblici. Giosuè incontra un uomo con la spada sguainata, gli domanda: « Sei dei nostri o dei nostri nemici? », e l'altro gli rivela di essere il capo dell'esercito di Jahve. Nel secondo caso, la situazione è opposta. Interrogando i due anziani insidiatori e calunniatori di Susanna, Daniele li sconfessa davanti agli anziani ed al popolo. Cfr. Origene, *in Numeros homilia* 27,11 (ed. W. A. Baehrens, GCS XXX, p. 272, 4-7): *Cavendum est et sollicite agendum, ut scienter discernas visionum genus, sicut et Jesus Nave, cum visionem videret, sciens esse in hoc tentationem statim requirit ab eo, qui apparuit et dicit: « noster es an adversariorum? »* (« Dobbiamo preoccuparci ed impegnarci con sollecitudine a discernere metodicamente il carattere delle varie visioni, come fece Giosuè figlio di Nun che, com'ebbe una visione, sapendo che vi si celava una tentazione, subito interrogò colui che gli era apparso, dicendo: "Sei dei nostri o appartieni ai nemici di Dio?" »). Si veda Marx, *Incessant Prayer*, pp. 128-129.

44, 3-4. *consolationem consequebatur.* Il testo dei Mauristi ha qui παρεκβαλεῖτο (con la nota *legendum forte* παρεξεβάλλετο). Certi codici hanno però la lezione παρεκαλεῖτο, letta dal nostro traduttore e da Evagrio (che traduce con *refovebatur*).

4. *superbia* (οἴησις): Evagrio traduce con *falsae opiniones.*

9. *choris divinis*: gli angeli. In questa lode dei monaci, si avverte già – nonostante una certa cautela di Atanasio – il motivo della « vita angelica » dei monaci. Si veda Suso Frank, Ἀγγελικὸς βίος, Münster 1964; cfr. anche la nota a 65,7 *ab aliquibus.*

15. *laesus exigentibus tributa. Exigentibus* è probabilmente dativo di agente (‹*ab*› Garitte). Cfr. il testo greco: μέμψις φορολόγου (rimproveri agli agenti del fisco). Il traduttore ha tuttavia interpretato φορολόγου come genitivo soggettivo. I riscossori delle tasse non disturbavano i monaci che non possedevano nulla.

17. *ut*: la lezione *et* del Ms. è difesa dal Lorié. Cfr. Hoppenbrouwers, p. 70 (nota 16 del prologo).

19-20. (*cum*) *admiratione quod scriptum est in libro Numerorum*: aggiunta del traduttore.

22. *colles in umbrosis*: singolare traduzione di νάπαι σκιάζουσαι. Dopo *umbrosis*, le parole καὶ ὡσεὶ παράδεισος ἐπὶ ποταμόν non sono state tradotte.

23. *quercus*: κέδροι. Si tratta forse di un errore del copista causato dalle prime lettere di *quasi*?

45, 4-5. *ipsa*: nella latinità tarda, è possibile che il neutro rimandi ad un altro genere. D'altra parte la *s* finale manca regolarmente nel

Ms. *habens <desiderium>*: o bisogna leggere, secondo l'ordine del greco (πόθον ἔχων), *<desiderium> habens*?

5-6. *cotidianam vitam sanctorum*: τὸν ἐφήμερον τῶν ἀνθρώπων βίον. Il traduttore latino non ha compreso il senso di ἐφήμερος (« di un giorno, di breve durata »); e questo gli ha impedito di afferrare la portata generale della frase. Egli l'applica ai monaci, traducendo ἀνθρώπων con ἁγίων; oppure ha letto come ἁγίων quella che era un'abbreviazione di ἀνθρώπων? La nostra versione rispetta il testo latino.

7. *confundebatur*. Nei neoplatonici, si ha un atteggiamento simile nei riguardi del corpo: cfr. Porfirio, *Vita Plotini* 1. L'asceta dà prova di un disprezzo estremo per il corpo, che l'ostacola nel suo slancio verso la salvezza. Ilarione ad es. chiama il suo corpo *asinus* (Girolamo, *Vita Hilarionis* 5); cfr. anche Gregorio Nazianzeno, *Carmen adversus carnem* (PG XXXVII 1376).

10. *escae spiritalis*: l'emendamento dell'Hoppenbrouwers è necessario, tanto piú che anche Evagrio impiega la stessa espressione.

11-2. *si viderint eum manducantem*. Il Reitzenstein (*Historia Monachorum*, p. 158, nt. 1) crede che sia presente una combinazione di due concezioni opposte. Da una parte, ci sarebbe un διήγημα antico, secondo il quale Antonio si allontanava nel momento in cui avrebbe dovuto mangiare con gli altri monaci; secondo il Reitzenstein, in questo racconto Antonio non mangiava affatto. Atanasio avrebbe modificato l'antico racconto, dicendo che Antonio si vergognava solamente di essere visto mentre mangiava (*manducabat... solus*). Poi Reitzenstein pone in rilievo la contraddizione con ciò che segue: *saepius autem cum fratribus*, parole che sarebbero state aggiunte da Atanasio, perché Antonio doveva essere un esempio per tutte le forme di monachesimo. Cfr. *VA* 7 (PG XXVI 852 c-853 a); Palladio, *HL* 35,13.

12. *autem tamen*: doppia traduzione di μέντοι?

15-6. *Nonnullum enim lucrum audientibus faciebat*: traduzione di ὑπὲρ ὠφελείας (attributo di λόγοις) della frase precedente.

18. *pro*: nel latino tardo, questa preposizione può avere il senso di *propter*.

19. *enim*: ha senso avversativo; cfr. Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 34. *vacantiam*: il lessico Forcellini-De Vit registra per questo termine solo glosse.

20-1. *protrahat voluptatibus*: ἵνα μὴ αὕτη (ψυχή) καθέλκηται ὑπὸ τῶν ἡδονῶν. La traduzione non è letterale. Il senso sembra « sottrarre a » (*protrahere* con il dativo?).

22. *redigeri* (Ms. *-ere*): cfr. un caso analogo a 55,2,8.

25. *neque avocetis vos de manducando*: καὶ μὴ μετεωρίζεσθε...: per

avocari, bisogna forse scegliere il senso attenuato « occuparsi (di) », suggerito dal testo greco. Si conosce *avocari* o *avocare se* nel senso di « divertirsi », « occuparsi (in modo piacevole) »: cfr. Girolamo, *Ep.* 46,12: *sudans messor psalmis se avocat.*

46, 2. *temporibus Diocletiani et Maximiani*: κατὰ Μαξιμῖνον; Evagrio: *Maximini.* Il traduttore ha aggiunto il nome di Diocleziano, il piú conosciuto degli ultimi persecutori della Chiesa; cfr. P. Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, Paris 1900[2], pp. 166-205. In conseguenza di quest'aggiunta, Massimino Daia (Cesare in Oriente dal 305 al 309 e Augusto dal 309 al 313; sulle sue vittime cfr. Eusebio, *de martyribus Palaestinae*) è stato sostituito da Massimiano (Herculius) che assieme a Diocleziano fu Augusto in Occidente dal 286 al 305.

3-4. *ad consummationem martyrii*: aggiunta esplicativa. L'espressione è consueta presso i cristiani (cfr. ad es. Cipriano, *Epistulae* 76,1). È la morte che produce la *consummatio martyrii*: si veda H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance* (LCP XV), Nijmegen 1961, p. 109. *secutus.* Sul fenomeno dell'ellissi del verbo ausiliario (e sulla connessa oscillazione paratassi - ipotassi), non si può non segnalare la discussione di Hoppenbrouwers (p. 138), ricca di acume e di dottrina, anche se non persuasiva in tutti i punti. L'argomento non può venire qui discusso. Tra gli altri esempi notevoli si veda nota a 66,4.

5. *Imus et nos.* Non è affatto certa la storicità di questo intervento di Antonio ad Alessandria. Che, in ogni caso, Antonio non abbia avuto una parte cosí importante durante la persecuzione di Diocleziano, si può dedurre dal fatto che il nome di Antonio non è ricordato né negli *Acta* di Pietro d'Alessandria né negli altri Atti che si riferiscono alla persecuzione di Diocleziano. Cfr. von Hertling, *Antonius der Einsiedler*, p. 71 sgg.

7. *pro veritate*: aggiunta esplicativa del traduttore. *expectabimus*: con *e* protetico (= *spectabimus*); cfr. *expectare* 26,3,11.

8. *tradere se nolebat*: a quell'epoca, prevaleva quest'atteggiamento moderato.

10. *instanter*: quest'avverbio sembra tradurre il πολλή del testo greco. *vocitos*: Hoppenbrouwers (p. 51 sg.) rimanda all'impiego di *vocitos* in un'iscrizione dell'anno 369 (E. Diehl, *Inscriptiones latinae Christianae veteres* 1603, I, Berlin 1961[2], p. 309) e suppone che « *vocitos* avait reçu une valeur affective plus noble par l'emploi poétique populaire. Celle-ci convenait sans doute au passage du ch. 46, traitant des appelés par excellence que sont les martyrs. » *iudicis*: probabilmente equivale a *iudiciis.* Oppure bisogna riferire *ser-*

monibus ad *adsistens* (*sermonibus* non ha equivalente in greco): « assistendo all'interrogatorio del giudice »?

11. *exhortaretur*: cfr. un caso analogo in Eusebio, *Historia ecclesiastica* V 1,49.

15. *fiduciam*: τὸ ἄφοβον è tradotto dapprima con *fiducia*, ma il traduttore aggiunge subito dopo la precisazione *sine humano aliquo timore*; cfr. i casi analoghi in 30,2,8: *simplicitatem, quando sine fictione* e in 46,6,24-5: *Optabat enim et pro voto habebat* (ηὔχετο).

16-7. *neminem monachorum*: secondo questo passo, il magistrato pagano sa già che i monaci sono un gruppo definito; cfr. Heussi' *Der Ursprung*, p. 95, nt. 1. *secretarium vel tribunal* (ἐν τῷ δικαστηρίῳ). All'opposto del *secretarium* (una sala d'udienza a porte chiuse), il *tribunal* è la sala ufficiale dove il governatore pronuncia il suo giudizio (può trattarsi anche di un luogo all'aria aperta). Cfr. 46, 20-1 *contra secretarium*; Lattanzio, *de mortibus persecutorum* 15,5: *arae in secretariis ac pro tribunali positae*. Sulla terminologia cfr. R. Hanslik, « Secretarium und Tribunal in den Acta Martyrum Scillitanorum », in *Mélanges Mohrmann*, Utrecht-Antwerpen 1963, pp. 165-168.

18. *visi sunt*: traduzione erronea di ἔδοξαν (*visum est eis*). *abscondere*: intransitivo nel senso di *se abscondere*.

19-20. *lavit*: lo Heussi (*Der Ursprung*, p. 95, nt. 2) suppone che Antonio lavi il suo mantello per subire il martirio vestito con l'abito da festa. Von Hertling (*Studi storici Antoniani*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, p. 29) suppone che Antonio volesse offrirsi al martirio senza violare la disciplina ecclesiastica, che vietava di presentarsi al giudice spontaneamente. Per questo si sarebbe travestito da civile, in modo d'altronde poco efficace. *colobium... lineum*: Evagrio: *ependytes* (calco della parola greca). Cfr. la descrizione del *colobium* dei monaci egiziani in Giovanni Cassiano, *de institutis coenobiorum* I 4: *colobiis quoque lineis induti, quae vix ad cubitorum ima pertingunt, nudas de reliquo circumferunt manus*. *Historia monachorum* 8,6: « il suo vestito era ancora la tunica senza maniche, che alcuni chiamano *colobion* » (il termine latino *colobium* è un prestito dal greco κολόβιον, derivante da κόλοβος, « corto »). Rufino, *Historia monachorum* 3: *indui collobiis quasi saccis lineis*. Il termine *lebitonarium* (*levitonarium*) sembra avere lo stesso senso: cfr. *Regula Pachomii* num. 2: *tunicam lineam absque manicis, quam levitonarium vocant*. Si veda Daremberg-Saglio II 1297; H. Leclercq, DACL IV 111-113. Nella letteratura il termine non figura prima dell'editto di Diocleziano: cfr. Servio, a proposito di *Aen.* I 282: *servi nec colobia nec calceos habebant*; e di IX 613: *nam colobiis utebantur antiqui*. (Servio identifica il *colobium* con la tunica degli antichi romani). È notevole che il nostro traduttore conosca già il termine

colobium, divenuto termine tecnico per indicare il vestito dei monaci.

22-3. *post... est*: qui *post* ha il valore di *postquam* (cfr. H-Sz., p. 599).

25-6. *martyrium dicere*. Nell'antica versione, l'espressione *martyrium dicere* (traduzione di μαρτυρεῖν) si trova piú volte (nella riga sotto; 47, righe 1-2 e 4; 90,3,10), mentre secondo il ThesLL essa si presenta una sola volta come variante di *martyrium ducere*: Pseudo-Girolamo, *Ep.* (« Revue Bénédictine » XXXV, p. 124, 36): *ut pro ipsa falsa doctrina mulieres martyrium satanae ducerent* (variante *dicerent*). L'espressione *martyrium ducere* ricorre regolarmente (si veda H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, LCP XV, Nijmegen 1961, p. 155) per es. in Nemesiano (nel *Corpus* delle lettere di Cipriano): Cipriano, *Epistulae* 77,2 (tuttavia l'edizione Bayard preferisce la lezione *martyrium... dixit*); *Passio Montani* 21; Sulpicio Severo, *Epistulae* 2,12 e *passim*; Agostino, *Sermones* 303,1 e *passim*. *Martyrium ducere* si trova anche con il dativo, per es. in Agostino, *contra litteras Petiliani* II 49,114 (ed. M. Petschenig, CSEL LII, p. 87,10): *cui ducunt martyrium, utrum Christo... an... diabolo. Dicere* sembra essere penetrato in quest'espressione partendo dall'altra *testimonium dicere*.

47, 2-3. *beatae memoriae*: espressione cristiana: cfr. Prol. 2,8 *sanctae memoriae*. *Petrus*: questo vescovo di Alessandria subí il martirio il 24 novembre 311; cfr. Eusebio, *Historia ecclesiastica* IX 6,2. Si vedano A. von Harnack, *Chronologie* I, p. 202 sgg.; II, p. 71; G. Fritz, *Pierre d'Alexandrie*, DTC XII 1 (1933), 1802-1804. Sui frammenti dei suoi scritti, cfr. Bardenhewer II, pp. 239-247. *it iterum ad se*: correzione di Hoppenbrouwers, mentre Garitte aveva proposto *iit iterum et secessit* (greco: ἀπεδήμησε καὶ ἀνεχώρει). Per la grafia *it*, Hoppenbrouwers rinvia a 46,2,10 *iudicis* e all'autorità del Sommer, e confronta il *fugit* di 53,3,9 (quest'ultimo confronto è forse discutibile: vedi la nota *ad l.*).

3-4. *cotidie martyrium dicens conscientiae*. Un testo importante per illustrare l'origine di questa concezione è in Clemente Alessandrino (*Stromata* IV 4, GCS XV, ed. O. Stählin, p. 255,1-3 e 13-17). Partendo dal pensiero che l'essenza del martirio è il perfetto atto d'amore per Dio, Clemente estende la testimonianza cristiana ad altri campi, come l'esecuzione dei comandamenti di Dio. Testimoniare Cristo con una vita cristiana equivale in un certo senso, per Clemente, al martirio. Per quanto riguarda Origene, si può tenere presente *in Numeros homilia* 10,2 (GCS XXX, ed. W. A. Baehrens, p. 72,21-23): *Ego non dubito et in hoc conventu esse aliquos ipsi soli* (sc. *Deo*) *cognitos, qui iam apud eum martyres sint testimonio con-*

scientiae, parati, si quis exposcat, effundere sanguinem suum pro nomine Domini nostri Iesu Christi (« Non dubito che anche in questa assemblea vi siano alcuni, a Lui solo noti, che già sono martiri presso di Lui per la testimonianza della loro coscienza, pronti, se qualcuno lo richiede, a spargere il loro sangue nel nome di Nostro Signore Gesú Cristo »). Si veda W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin-Leipzig 1952, p. 559.

4-5. *certans... fidei.* Il parallelo tra l'eremita ed il martire è accentuato dall'impiego, nella letteratura monacale, di termini propri del martirio e applicati alla condizione ascetica (ad es. *athleta Christi, miles Christi*). Agli occhi di Antonio, la vita ascetica equivale al martirio: è un martirio quotidiano. Quest'idea dell'ascesi è diventata un luogo comune: cfr. Sulpicio Severo, *Epistulae* 2,12: *implevit* (*Martinus*) *sine cruore martyrium* (« [Martino] patí sino in fondo un martirio senza sangue »); Ambrogio, *de virginibus* I 3: *non ideo laudabilis virginitas, quia et in martyribus reperitur, sed quia ipsa martyres faciat* (« la verginità non è lodabile per il fatto che si trova anche tra i martiri, quanto perché essa stessa crea dei martiri »); Girolamo, *Ep.* 108,31 (CSEL LV, ed. Hilberg, p. 349): *devotae... mentis servitus quotidianum martyrium est* (« il servizio che rende a Dio un'anima fedele è un martirio quotidiano »); Agostino, *Sermo ad populum*, 4,34. Si veda H. Delehaye, *Sanctus*, « Subsidia Hagiographica » XVII, Bruxelles 1927, pp. 109-21. *amplius*: dopo avere visto i martiri ad Alessandria, Antonio, ritornato nel deserto, s'impone un'ascesi ancora piú severa. Cosí il rapporto tra vita ascetica e martirio viene ancora sottolineato. *studebatur*: passaggio dall'attivo al deponente come *exercebatur* 14,3,12.

6-7. *sacceum... pellinum*: rispettivamente la tunica di pelo di capra (*tunica de cilicio*) e la *melota*, di pelle di pecora. Cfr. 91,9,40-1 e 92,3,8. *pellinum.* Agli abiti degli asceti (ma non bisogna dimenticare che, agli inizi del monachesimo, i loro abiti, semplici e quasi sempre neri, non differivano ancora molto da quelli degli altri uomini), alcuni scrittori monastici attribuirono presto un valore simbolico: le pelli degli animali morti costituivano un segno che gli eremiti (sovente chiamati ἐσταυρωμένοι, « crocifissi ») erano morti al mondo. Anche la loro cintura, nella maggior parte dei casi di cuoio, ricevette un analogo significato simbolico: poiché ricordava all'asceta il dovere di mortificare le proprie passioni. Cfr. Ph. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchkleides im christlichen Altertum*, Münster 1932, pp. 51-57.

8-9. *Neque corpus suum aqua lavit* (διὰ ῥύπον sembra omesso di proposito nella versione): cfr. 93,1,8 *nec pedes lavit aqua.* Il monaco rinunzia ad ogni conforto del mondo; e priva il corpo di tutto ciò

che può essergli gradito. Nella sua regola, Pacomio permette ai monaci di bagnarsi solo quando sono malati. Cfr. anche Girolamo, *Vita Hilarionis* 10; *Ep. ad Heliodorum* 14,10; *Ep. ad Sabinianum* 147,5.

48, 1. *Secedens... volens*: nominativo assoluto.

2. *Martinus*: Μαρτινιανός.

10. *Deo ora*: εὔξαι τῷ θεῷ. Cfr. 51,4,14, *orans ad Dominum*. Il Forcellini-De Vit non fornisce paralleli per la costruzione di *orare* con il dativo. Forse bisogna emendare il testo in *Deum*. Oppure si può trattare di un prestito dal greco.

12. *a daemone*: non ci sono differenze tra *daemon* e *daemonium* nel nostro testo; cfr. 48,1,4 *a daemonio*.

14. *energumeni*: Evagrio ha *vexatorum*. Traduzione di πάσχοντες, che è il termine tecnico per indicare le persone possedute dal demonio, ma che può avere anche un senso piú generale: « coloro che soffrono di una malattia ». Il nostro traduttore non ha fatto sempre questa distinzione. A 55,1,2-3 egli traduce πάσχοντες con *energumeni* (Evagrio ha *vexati a daemonibus*) dove il senso « coloro che erano malati » non sembra escluso; ma a 56,1-2 la traduzione è chiaramente erronea: *cum energumenis autem dolebat*. In questo ultimo passo è presente una reminiscenza biblica (*Ep. Rom.* 12,15): « soffrire con coloro che soffrono »; poi il traduttore sembra essersi corretto da sé traducendo a 56,1,5 πάσχοντες con *infirmos*; lo stesso accade a 56,2,8. A 80,4,15-6 le parole *eos qui patiebantur* rendono τοὺς πάσχοντας nel senso di « posseduti »; cfr. 80,2,7-8 *qui patiuntur a daemoniis*.

15. *tantum dormientes extra domum ipsius*. Si veda E. Malone, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 216 sul parallelo tra il monaco e il martire: « Si tratta di un'esperienza molto simile a quella della preghiera e della guarigione presso la tomba di un martire; all'epoca di sant'Antonio i cristiani cominciavano già a considerare i grandi asceti uguali ai martiri sia in potenza che in dignità ».

49, 2-3. *illi*: equivale a *sibi*. Cfr. 8,1,3 e 34,3,11. *ex his... faciebat*: attrazione dell'antecedente sul relativo. L'influsso greco sembra ovvio nel nostro caso: il testo greco ha ἐξ ὧν ὁ Κύριος ἐποίει.

5. *superiorem Thebaidam*: regione dell'Egitto, chiamata cosí dalla capitale Tebe; dai tempi di Diocleziano nome dell'Egitto superiore da Menfi sino all'isola Elefantina nel Nilo. *Thebaidam*: la stessa forma a 49,4,16: cfr. *-ida* 31,5,21-2 e *-idem* 49,3,13.

7. *circa ripa*: cfr. 50,1,3. Data l'ortografia del nostro Ms., non è certo che si tratti di un ablativo. *ne*: equivale a *num* o *si*. Cfr.

Svennung, *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach -und Volkssprache*, Uppsala 1935, p. 513.

8-9. *de superioribus*: traduzione di ἄνωθεν, come *desuper* in 66,2,8.

9. *ubi is*: lo scambio con *quo* è frequente, soprattutto nel latino tardo.

12. *non me permittunt turbae quiescere*: cfr. 70,4. La vita contemplativa di Antonio è minacciata dall'attività che la folla esige da lui. Un problema analogo si presenterà piú tardi nei *coenobia*: l'abate è disturbato da molte occupazioni, che gli impediscono di concentrarsi nella contemplazione. Anche se la vita contemplativa (θεωρία) è considerata come l'ideale, i testi monacali difendono l'attività a favore degli uomini (πρᾶξις). Si veda C. Baur, *Der weltflüchtige und welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums*, « Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge » VII 1930, pp. 113-126; M. Olphe-Galliard, *Vie contemplative et vie active d'après Cassien*, « Revue d'Ascétique et de Mystique » XVI 1935, pp. 252-288.

17. *Bucolia*: un distretto paludoso nel delta del Nilo; cfr. K. Sethe, *Boukoloi*, PW III 1013.

21-2. *Sarcenos*: originariamente erano una tribú dell'Arabia (forse è ricordata da Plinio, *Naturalis historia* VI 32,157 dove si ha *Araceni*). Cfr. la forma sincopata *poplo* in 20,6,23. *Saraceni* si trova a 50,2 e 3. *disponentes*: le traduzioni di μέλλειν (con senso futuro) sono molteplici nel nostro testo: 19,3,9 *coeperimus*; 40,3,10 *incipies*; 45,2,6 *initians*; 55,9,39 *quasi*; 59,3,9 *moriturus est*; 65,2,4 *futurus ad*; cfr. 57,1,3 *habebat* (ἔμελλε); 59,1,3 *periclitabatur* (ἔμελλε).

24. *Dei*: traduzione di τῆς προνοίας. Cfr. 32,14 nota.

50, 2. *locum*: è il monte Colzim, 75 miglia ad est del Nilo, 20 miglia ad ovest del Mar Rosso, 100 miglia a sud-est del Cairo (oggi si chiama Dêr Mar Antonios). Cfr. la descrizione in Girolamo, *Vita Hilarionis* 30-31. Si veda von Hertling, *Antonius der Einsiedler*, pp. 35-43.

5. *neminem alio praesente*: Hoppenbrouwers (p. 143) osserva: « Vraisemblablement une contamination populaire d'accusatif et d'ablatif absolu ».

7. *animationem in bono*: il traduttore segue qui una *v. l.* del testo dei Mauristi (πρόθεσιν). Lo stesso accade al rigo 10 *infirmam* (ἀσθενῆ invece di εὐτελῆ).

11. *consolationem*: questa parola si trova regolarmente nella bassa latinità nel senso concreto di « nutrimento »; il termine greco παραμυθία ha subito lo stesso sviluppo. Cfr. E. Löfstedt, *Late Latin*, pp. 148-149.

15. *et hoc*: accusativo di relazione.

17-8. *circumspexit*: διοδεύσας; forse il traduttore ha letto διοπτεύσας?

18-9. *ubi... ibi*: questa costruzione con un dimostrativo pleonastico è dovuta alla trascuratezza del traduttore, che ha abbandonato l'ipotassi iniziata. Nella Bibbia latina, si trova questa forma che risale ad una traduzione letterale dal testo greco, che è, a sua volta, traduzione letterale di una costruzione caratteristica dell'ebraico. La stessa forma si ritrova anche in testi volgari della tarda latinità: cfr. J. B. Hofmann, *Zum Verhältnis von Bei- und Unterordnung in der lateinischen Volks- und Umgangssprache*, « Philologische Wochenschrift » LII 1932, coll. 1063-1068.

20. *abundantia quem*: cfr. 9,6,23 *singuli harum belluarum*; 50,9,29 *unum de bestiis*.

22. *propter hoc ipsud*: la forma « normale » del neutro di *ipse* è notoriamente foggiata sul nominativo *ipsus*: solo negli scrittori cristiani e tardi compare *ipsud*, che corrisponde alla declinazione degli altri pronomi (*illud* ecc.: cfr. Sommer, *Handbuch*, p. 432).

22-3. *quia... volebant*. Il testo di Atanasio reca: ὅτι ἐν πᾶσιν ἑαυτὸν ἀβαρῆ φυλάττει (letteralmente « perché si conserva non oneroso agli altri in tutto »). Per riportare il testo dell'Anonimo a questo significato si è proposto di espungere *eum* e di correggere *volebat* (Garitte): un artificio a cui ha reagito opportunamente Hoppenbrouwers. La motivazione della gioia di Antonio non deve essere apparsa soddisfacente al nostro traduttore, o perché è solo una variazione della precedente (ὅτι μηδενὶ διὰ τοῦτο γενήσεται ὀχληρός: *quod nulli propter hoc ipsud molestus erat*) o perché inadeguata alla personalità del santo. Di qui l'idea di ritoccare (un fraintendimento da parte dell'Anonimo è certo da escludere): la frase passa ad esprimere l'insistenza con cui i confratelli vogliono liberare l'uomo di Dio da ogni preoccupazione pratica e servile.

24. *plurimos* (πάλιν τινάς): probabilmente il traduttore latino vuole rafforzare l'argomentazione: cfr. *multi* (τινες) al rigo 14.

25-6. *durum et molestae desertae viae illius laborem*: giustapposizione di aggettivo e di genitivo annominale, causata, a quanto sembra, dalla traduzione di κάματος con *durus labor*.

26-7. *ut habeant*: il traduttore latino ripete *ut* per trascuratezza di stile: cfr. 38,5,18-9. *resumptionem et consolationem* (παραμυθίαν): il traduttore ha aggiunto il termine raro *resumptio*, per il quale prova qualche predilezione.

27. *quod coepit colere*: *quod* ha qui un senso temporale.

30-1. *in nullo* (μηδέν): il traduttore impiega spesso, indipendentemente dal testo di Atanasio, *in* in senso strumentale o come equivalente di un accusativo di relazione.

32-3. *timentes*: omissione di ὥσπερ: il traduttore vuole evitare

qualsiasi restrizione. *amplius non accesserunt*. Questa specie di racconti è tipica dell'agiografia. Il santo vive senza timore in mezzo agli animali feroci: con la castità e la purezza della sua vita, vuole restaurare la situazione preesistente alla caduta. Purificato da ogni colpa, egli ha ristabilito l'armonia con tutta la creazione e ha ricevuto potere sopra di essa: cfr. *Historia monachorum* 9,1 (ed. Festugière, p. 71); PG LXV 88 b. Si vedano anche J. Bernhart, *Der Heilige und das Tier*, München 1937; H. Waddel, *Beasts and Saints*, London 1945.

51, 1. *in interiore monte*. Nel racconto di Atanasio, ha un significato simbolico: è il luogo lontano e isolato in cui Antonio raggiunge il piú alto grado di contemplazione interiore.

2. *Fratres vero introeuntes*: οἱ δὲ ἀδελφοὶ οἱ διακονοῦντες αὐτῷ; εἰσερχόμενοι viene dopo. L'antica versione corrisponde in questo luogo a quella di Evagrio (*introeuntes fratres*); cfr. la *v. l.* ἀδελφοὶ οἱ εἰσερχόμενοι.

4. *legumen* (ὄσπρια): si tratta di legumi secchi, come le fave.

9. *voces multas*: il traduttore ha omesso καὶ κτύπων, ὡς ὅπλων, probabilmente di proposito, per non mettere troppo in rilievo la lotta materiale e corporea. Per la stessa ragione, nella riga successiva *quasi scintillae* sostituisce θηρίων.

13. *ut habere*: *ut* è un emendamento di *et*, proposto da Hoppenbrouwers, che considera del tutto possibile un *ut* finale con l'infinito dopo un verbo di domanda; cfr. invece 58,4,17 (il Ms. ha *ut introire*).

14. *figens genua*: l'espressione si trova per la prima volta in Optato di Milevo (*contra Donatistas* II 25, CSEL XXVI, ed. Ziwsa, p. 65,6) contemporaneo del nostro traduttore. Cfr. *genua flectere* in 54,4,14 e 82,4,16.

16. *turbabant eum*. Dopo queste parole l'Hoppenbrouwers suppone l'esistenza di una lacuna nel nostro testo (l'equivalente di οὔτε, τοσούτων ὄντων ἐκεῖ θηρίων τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν, ἐφοβεῖτο τούτων τὴν ἀγριότητα). Se però si tiene presente che il traduttore ha omesso θηρία alla riga 10, è evidente che egli doveva sopprimere l'accenno alle bestie selvagge anche in questo passo. Le *bestiae feroces* (riga 20) della citazione biblica richiamano, per il nostro traduttore, quelle ricordate a 50,9.

17. *fidens super*: nell'antica versione la preposizione ἐπὶ è spesso resa con *super*. Abbiamo abolito la virgola dopo *Dominum* (Hoppenbrouwers) perché bisogna considerare insieme *fidens... erat*. Cfr. il testo greco: πεποιθὼς ἦν ἐπὶ Κύριον ὡς ὄρος Σιών, e il testo latino del salmo 124,1: *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion.*

18-9. *habens... habebat*: la seconda forma era stata espunta dal

Garitte; ma Hoppenbrouwers ha adottato giustamente un atteggiamento piú conservatore, richiamandosi alle non poche ripetizioni che un difetto di revisione ha lasciato nel testo.

52, 5-6. *visae sunt*: nel testo greco la costruzione è differente: il diavolo è il soggetto (ἐπαφῆκε θηρία = *feras inmisit*). *beluae* (ὕαιναι): *hyenae* equivale a *beluae*?

13. *Christi... servus*: quest'espressione, divenuta comune tra i monaci, risale a san Paolo (ad es. *Ep. Rom.* 1,1; *Ep. Phil.* 1,1).

14. *sermonis*: vale a dire la parola *Christus*.

53, 3. *plectam* (σεῖρα): cfr. *3 Reg.* 7,29 (variante *plectulas*). L'uso di tessere foglie di palma è ricordato sovente nella letteratura monastica. Cfr. Cassiano, *Collationes* XVIII 15: *Codicem suum inter eius plectas, quas de palmarum foliis solebat intexere, latenter abscondit* (« Nascose di soppiatto il suo scritto tra le corde che questi soleva intrecciare con foglie di palma »). E poco piú oltre: *Codicem inter plectas palmarum, quas illi siras vocant... reppererunt* (« Trovarono... lo scritto tra le corde di palma, che essi chiamano "sire" »).

6. *femoram, cruram*: singolare femminile.

9. *itaque* (= *et ita*): questo impiego di *que* è poco comune in un testo tardo. *fugit*: questo perfetto è per Hoppenbrouwers l'equivalente di *fugiit*, grafia che egli stesso ha difeso contro il Garitte a 6,5 (si veda la nota *ad l.*): nei *Prolégomènes* p. 36 elenca *fugit* fra le « forme popolari contratte » (con *it* di 47,1: *iudicis* 46,2: cfr. note *ad l.*), e rinvia al Sommer (*Handbuch* 572). Ma il nostro traduttore impiega talvolta due forme diverse: l'interpretazione di *fugit* come forma di perfetto « contratto » non è cogente.

10. *veluti*: il traduttore ha aggiunto *veluti*, ciò che lo porta all'aggiunta di *quae videbatur* nella frase successiva.

54, 5. *sed*: è difeso dall'Hoppenbrouwers, che suppone una contaminazione con *est aqua sed*. Le parole *in nullo loco* rafforzano, ripetendola, la negazione precedente; questo fenomeno è consueto nella lingua parlata latina e nelle traduzioni dal greco e, a causa di questa doppia influenza, in molti autori cristiani.

6-7. *in quo habitabat ipse*: il traduttore ha parafrasato cosí μοναστήριον. *impleverunt*: qui è usato in senso assoluto; cfr. 54,5, 17 *impleverunt utres*.

18. *resticularium*: felice emendamento dell'Hoppenbrouwers (anche se *resticularium*, « pettorale », non figura nel ThesLL; si conosce però la parola *resticularius*, « cordaio »).

20. <*illaesi*>: l'omissione è causata da un salto di *homoeoarcton* (cfr. *ille*).

23. *quasi sumptum*: il traduttore ha reso ὥσπερ ἐφόδια con *quasi sumptum* e (per rendere il pensiero piú pio) ha aggiunto *aptum ad Dei culturam*; cfr. 3,4,20 *sumptus aptos* (ἐφόδιόν τι).

29. *sororem suam*: cfr. 3,1,5-6 *ad virginitatem*. *senuisse(t)*: il traduttore rende di solito il participio greco dipendente dal verbo ὁρᾶν con un participio o un infinito. Qui *senuisset* (costruzione con un congiuntivo subordinato senza congiunzione e con prolessi del soggetto) è forse possibile (cfr. Hoppenbrouwers, p. 149). Ma i paralleli sicuri mancano nel nostro Ms., e i passi paralleli di altri autori sono di epoca piú tarda. A 60,7,24-5 *vidit illum praecessisset, et omnino aquam non haberet*, l'emendamento del Garitte (*praecessisse, habere*) è egualmente possibile, come anche Hoppenbrouwers confessa (p. 157). Un emendamento analogo è d'altronde fatto dall'Hoppenbrouwers (p. 134) a 42,8,36-7 *et videmus lusus daemonum quasi fumus deficeret* (*deficere*), basandosi sulla considerazione che nelle proposizioni subordinate il nostro traduttore sostituisce volentieri il congiuntivo presente al congiuntivo imperfetto, ma non tenta mai il procedimento inverso. Il caso di 4,2,14-5 (*satagebat sibi ... ostenderet*) è del tutto differente, perché si tratta di un congiuntivo finale. Bisogna anche considerare che nel manoscritto si trovano molte forme in cui il *t* finale è superfluo. Giacché è dubbio che la lezione del Ms. sia corretta, e la costruzione col congiuntivo sembra presentarsi solo in un'epoca piú tarda, preferirei (con Garitte) emendare *senuisset* in *senuisse*; e, analogamente a 60,7, 24-5, *praecessisset* in *praecessisse*, e *haberet* in *habere*.

29-30. *Et ipsa... praeerat aliis virginibus*: καθηγουμένην τε καὶ αὐτὴν ἄλλων παρθένων. *Et ipsa*: vale a dire, come Antonio esercitava una direzione spirituale sugli anacoreti. È evidente che non si tratta di un convento femminile; cfr. la nota a 3,5-6 *ad virginitatem*.

55, 2-3. *energumeni*: l'equivalente greco πάσχοντες ha un senso piú ampio; cfr. la nota a 48,14. *Et monachi*: *nominativus pendens*. Si tratta di una specie di prolessi: si comincia con l'idea dominante. È una costruzione frequente nel latino tardo: cfr. C. Mohrmann, *Die psychologischen Bedingungen der Konstruktionslosen Nominativi in den Sermones des hl. Augustin*, « Glotta » XXI 1932, pp. 20-40 (= *Études* I, pp. 299-321).

5. *credere in Christo*: la costruzione di *credere in* con l'accusativo (dominante nel quarto secolo) prevale nella nostra versione: cfr. 78,1,5; 83,3,9-10; 94,2,12. Forse bisogna emendare *Christo* in *Christum*.

8. *seduceri*: cfr. la nota a 37,8 *cadete*.

9. *iactationem et inanem claritatem*: κενοδοξίαν. Lo scrupolo

di tradurre esattamente ha indotto il nostro traduttore ad aggiungere, alla prima versione della parola greca, una seconda piú letterale che ricalca gli elementi di cui la parola si compone.

10-1. *Praecepta... memoriam tenete*: questo caso non corrisponde agli altri segnalati dall'Hoppenbrouwers, a proposito della costruzione del doppio accusativo dopo verbi che normalmente non l'hanno (p. 43): *lucrum facere* e *curam habere* sono espressioni normali, contrariamente a *memoriam tenere*. Bisogna allora emendare *memoriam* in *memoria*?

17. *iracundiam vestram*: subito dopo, il traduttore latino ha omesso un'osservazione di Atanasio; secondo il quale Antonio spiegava queste parole dicendo che non si riferivano soltanto alla collera ma a tutti i peccati.

20. *interdie*: questa forma si sostituisce ad *interdiu*, specie nei manoscritti della *Vetus Latina*; cfr. anche la traduzione latina dell'*Epistula prima Clementis* 25,4 (ed. Morin, p. 26,12).

22. *reprehensibiles*: questa parola si trova negli scrittori cristiani a partire dal quarto secolo.

25-7. *Cotidie... accipiamus rationem*. I Pitagorici avevano l'abitudine di esaminare, ogni sera, gli atti che avevano compiuto durante il giorno. Su quest'esame di coscienza cfr. Porfirio, *Vita Pythagorae* 40; Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum* VIII 22. Per gli Stoici cfr. Seneca, *de ira* III 36,1-3; *Ep.* 83,2. Nella letteratura patristica – e in particolare nelle regole monastiche –, l'esame di coscienza è un tema ricorrente. <

26. *interdianorum*: il termine figura in Svetonio, *Fragmenta* (ed. Reifferscheid, p. 150, 1, con una v.l., *interdiurnus*), nelle *Tabulae defixionum* (ed. Audollent, n. 140,10: del II-III secolo) e nel latino tardo.

28. *acceptam rationem*: accusativo assoluto.

33-4. *quid commisimus*: cfr. Hoppenbrouwers (p. 150): «par rapport à ce que nous avons commis». Atanasio ha ἐν οἷς πράττομεν.

40. *notemus et scribamus*. La naturalezza con cui Antonio parla dell'arte di scrivere sembra confermare la tesi secondo cui egli sapeva scrivere; cfr. la nota a 1,7, *litteras*.

44. *cogitemus*: in luogo di *cogitabimus*: passaggio alla terza coniugazione. Cfr. il passaggio alla seconda coniugazione di *committere* a 55,12,56 *nihil cogitabimus adversum, nec committebimus*.

49-50. *observabimus nos... a*: dal greco τηρήσομεν ἑαυτοὺς ἀπό.

52. *quam si*: contaminazione tra un costrutto relativo e uno suppositivo.

52-3. *eorum... deifico*: perifrasi di τῶν συνασκητῶν.

58-9. *conculcantes*: il verbo greco πατεῖν è stato tradotto prima con *conculcantes*, poi con *et conculcare quidem*. Le due traduzioni

l'una accanto all'altra – ne abbiamo ricordate diverse – confermano l'ipotesi che la versione è un primo abbozzo non corretto. Cfr. Hoppenbrouwers, p. 10 sgg.

56, 1-2. ‹*Ista*›... *praecipiebat*. Il testo greco ha ταῦτα μέν: il Garitte colmava la lacuna con *haec quidem*: la preferenza accordata ad *ista* da Hoppenbrouwers non è basata su differenze apprezzabili di significato, ma sull'*usus* dell'Anonimo, che preferisce tale forma a inizio di frase. *energumenis*: cfr. 48,14 nota. Probabilmente l'Anonimo ha tradotto πάσχοντες in modo sbagliato (significa piuttosto *infirmi*); cfr. alle righe 5 e 8 dove il termine greco è stato appunto reso con *infirmi*.

6. *longanimiter sustinere* (μακροθυμεῖν): come al solito il traduttore cerca di rendere gli elementi di cui è composta la parola greca; cfr. alla riga 10 *longanimiter ferre*. Il verbo reggente caduto nel codice corrispondeva al greco παρεκάλει (*suadens* Evagrio).

6-7. *neque ipsius... hominis*: cfr. 58,4, 20 *sed Salvatoris est haec cura*. Cfr. anche la nota a 5,38 *cooperabatur*. *curatio*: questa parola, come *cura*, è impiegata nel senso di « guarigione miracolosa ».

57, 1-2. *Unus*: ha un senso indebolito: « un certo uomo ». *de Palatio*: probabilmente non è un nome proprio di città (due città in Italia si chiamavano così), ma indica il palazzo del prefetto romano ad Alessandria. *passionem* (πάθος): equivale a *morbus*.

4. *pro ipsum*: l'Hoppenbrouwers mantiene la lezione del Ms; vi sono tre altri casi di *pro* con l'accusativo nel nostro testo: 26,4,14 *alia pro alia*; 61,1,3 *orare pro quandam puellam*: 89,5,20 *pro ipsos*.

5. *Vade*: nella Vulgata questa forma ricorre 181 volte, mentre la forma *i* non si presenta mai.

8-9. *signum qui*: cfr. *studium... quem* in 84,2,6. Nel latino tardo e popolare il maschile tende a sostituire sempre piú il neutro. Cfr. Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 131; S. Lundström, *Übersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, Lund 1955, pp. 247-257. A 60,4,16-7 (*flumen qui dicitur Lupus*) si tratta piuttosto dell'attrazione del relativo da parte del predicato. *credens* (πιστεύσας): il traduttore rende regolarmente il participio aoristo greco con un participio presente; cfr. ad es. alla riga 11 *orans* (εὐξάμενος).

12. *didicit*: il traduttore rende la parola greca (ἔμαθε) rinunciando all'espressione del « tempo relativo » (anteriorità) nella subordinata, tipica del latino: l'evento sacro si svincola dal tempo (Evagrio invece: *quam ei Dominus... revelaverat*).

58, 1-2. *Busiris de Tripoli*: Busiride è il nome di diverse città egiziane, ma non si sa nulla di una città chiamata *Busiris de Tripoli.*

3. *saniae*: la forma *sania* è un doppione di *sanies* (cfr. la coppia *materia - materies*); cfr. Svennung, « Eranos » XXXII 1934, p. 11.

4. *cadentia*. Se si mantiene l'*et* successivo del Ms., bisogna supporre l'ellisse di *erant* presso *cadentia*: questa costruzione analoga si trova soprattutto nella lingua d'uso. Cfr. nota a 46,3-4 *secutus*.

6. *in proprietatem*: *proprietas* nel nostro testo è la traduzione stereotipa di φύσις.

8. *eam cui influxus sanguinis erat*: né il termine *influxus* né questa costruzione si trovano nelle antiche traduzioni latine della Bibbia. Il ThesLL (VII 1472, 36-38) cita solo quest'esempio, e rinvia a Cassio Felice, *de medicina* 22 (ed. Rose, p. 37,16): *carbunculi... efficiuntur ex influxione sanguinis calidissimi* e a Corippo, *Iohannes seu de bellis Libycis* III 94: *influere de corpore*.

10. *Et consenserunt*: traduzione corretta di τῶν δὲ ἀνασχομένων. Evagrio ha sbagliato traducendo: *Illis renitentibus eam usque ad Antonium perducere.*

12. *hic foris*: ἔξω τοῦ ὄρους. Il Meyer (ACW X) traduce « ai piedi della montagna », mentre bisogna tradurre « ad una certa distanza dalla montagna ». Cfr. 61,1,2 *in montem hic foris circa flumen*, traduzione di ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω. Va notata l'aggiunta di *circa flumen* fatta dal traduttore latino: indica forse che egli conoscèva personalmente la regione? Cfr. 63,1 *huc foris*. *Papnutium*: Pafnuzio, vescovo della Tebaide superiore, fu torturato sotto Massimiano: perse l'occhio destro (cfr. l'aggiunta fatta da Evagrio nella sua versione: *qui effosso pro Christo oculo sub Maximiano persecutore, tali dehonestamento corporis plurimum gloriabatur*) e il suo ginocchio sinistro venne reciso; cfr. Rufino, *Historia ecclesiastica* X 4 (ed. Th. Mommsen, GCS IX 2, p. 963,1-12): *Maximianus dextris oculis effossis et sinistro poplite succiso per metalla damnaverat.* Nel 325 assisté al concilio di Nicea: cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* I 11,1-2; Sozomeno, *Historia ecclesiastica* I 4; Teodoreto, *Historia ecclesiastica* I 6; *Acta sanctorum* sept. III (1868) 778-787; J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles* I 1, Paris 1907, pp. 429 sg.; 620-624.

14. *volentes illi*: nominativo assoluto.

15. *eidem seni*: *idem* ha qui il senso di *ille.*

16. *puellae*: dopo questa parola, l'Anonimo non ha tradotto intenzionalmente καὶ πῶς συνώδευσεν αὐτοῖς. Atanasio voleva dire che Antonio li aveva accompagnati con lo spirito (cfr. Evagrio: *quasi ipse interfuisset*).

17. *ut introiret* (sc. *puella*): *introiret* è un emendamento di *introire* del Ms.

20. *sed Salvatoris*: cfr. la nota a 5,38.

23. *dilectionem quam habet...* (φιλανθρωπία): cfr. la nota relativa a *dilectationem* a 74,31-2.

25. *ammiratio*: il termine *admiratio* nel senso di « miracolo » si trova anche nei testi profani: cfr. *Rhetorica ad Herennium* III 14,24; Plinio, *Naturalis historia* XXXVI 95; X 80; XVI 168; Giulio Valerio, *Res gestae Alexandri* III 22. Sulla forma *ammiratio*, si veda Hoppenbrouwers, pp. 35-36.

59, 6-7. *vas cum aqua* (κεράμιον ὕδατος): cfr. Plauto, *Cas.* 296: *sitellam... tecum efferto cum aqua*; *Curc.* 82: *cum vino sinus*; Catone, *de agricultura* 26: *dolia cum vino*. Cfr. anche M. Bonnet, *Le Latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890 (ristampa anastatica Hildesheim 1969), p. 603: *Historia Francorum* VIII 15: *ampullam cum oleo plenam*.

11. *illum*: significa « l'altro »; cfr. 33,3 *in illis... in illos*.

16-7. *ostendit et revelavit* (ἀποκαλύψαντος): la traduzione *ostendit* è precisata da un sinonimo, che probabilmente il traduttore considera piú corretto (cfr. la nota a 55,9). Piú remoto, il Dio di Evagrio: *revelare dignatus est*.

17. *Antonio. <Antonii> autem*. La congettura *<Antonii>* appare da tutto l'insieme validissima, nonostante la possibilità teorica di utilizzare il precedente *Antonio* come inizio del nuovo periodo (*Antonio autem hoc erat* ecc.). Il raddoppio del nome (manca il dativo al testo greco) nasce dal bisogno d'enfasi. La traduzione italiana si studia di aderire al testo senza dimenticare il modello greco, che tra l'altro conferma come *Dominum revelantem* sia in dipendenza da *habebat* e non accusativo assoluto (*quidem... autem* = μέν... δέ), come si potrebbe sospettare sulla base di talune peculiarità sintattiche dell'Anonimo.

60, 2. *vidit unum* [*et*] *assumi*. Cfr. Girolamo, *Vita Pauli* 14; Rufino, *Historia monachorum* 10; 16; 30 (PL XXI 429 b; 439 ab; 455 d): Antonio vede l'anima di Amun. Racconti come questo sono molto frequenti nella piú tarda letteratura agiografica: cfr. almeno Beda, *Vita Cuthberti* 4.

3. *mirationem* (Ms. *miserationem*): questa parola non ha nessun equivalente nel testo greco. Cfr. *mirationem* 66,7,27. Atanasio dice che le potenze celesti non si stupiranno vedendo trasportate nelle loro regioni persone che, come Cristo, hanno un corpo (*contra Arianos* I 42, PG XXVI, 100 b). Nel nostro passo, il traduttore latino ha aggiunto *mirationem*, perché qui si parla dell'anima di un santo eletto.

5. *aut quis sit qui assumebatur*: aggiunta del traduttore. Il testo greco ha soltanto τί ἂν εἴη τοῦτο. Si osserverà come la variazione sintattica (aderente alle abitudini linguistiche del tempo) coincida singolarmente con la disinvoltura del « parlato » plautino in ma-

teria di interrogative indirette. *Quid est hoc* è a metà strada fra stile diretto e indiretto (subito dopo l'antico traduttore opterà per la prima soluzione: cfr. nota seguente).

6. *Haec est anima*: il traduttore ha sostituito la proposizione indiretta con una proposizione diretta per accrescere la vivacità del racconto. Cosí anche, p. es., a 60,8.9; 62,2; 63,3; 69,1. *Amun*: questa forma del nome, che si trova anche nella riga seguente, sembra essere quella originaria (*lectio difficilior*, piú vicina al greco e al copto). Per questa ragione, il Garitte e l'Hoppenbrouwers hanno corretto il Ms. nei cinque altri passi in cui questo monaco è nominato (*Amon* 60,3.9.10 [due volte]; *Ammon* 60,10 *dormivit Ammon*). Su Amun, il fondatore del monachesimo della Nitria, si tengano presenti Rufino, *Historia monachorum* 29 (*sicut refert scriptura illa, quae vitam describit beati Antonii*); Palladio, *HL* 8,6 (entrambi conoscono la *Vita Antonii*); Socrate, *Historia ecclesiastica* IV 23; *Vitae patrum*, PL LXXIII 283. Discendente da una ricca famiglia alessandrina, Amun si separò dalla moglie con cui aveva vissuto castamente, e raccolse attorno a sé, nel deserto della Nitria, un gran numero di monaci tra il 320 e il 330. Morí a 62 anni (cfr. Sozomeno, *Historia ecclesiastica* I 14; *Acta Sanctorum* ott. II [1866], 413-422). Come osserva il Reitzenstein, Atanasio, che non dice espressamente che Amun è il fondatore del monachesimo nella Nitria, con quest'episodio intende mettere Amun in rapporto con Antonio.

7. *qui sedebat in montem qui dicitur Nitrias*: nella forma latina *Nitrias* è forse conservata la *s* del genitivo che figura nell'espressione τὸ τῆς Νιτρίας ὄρος (cfr. p. es. Sozomeno, *Historia ecclesiastica* I 14,3). È vero che in Atanasio si legge ἐν τῇ Νιτρίᾳ, ma il traduttore sembra conoscere l'espressione τὸ τῆς Νιτρίας ὄρος: infatti egli introduce anche *mons*, che non ha equivalenti in Atanasio. Cfr. 72,2,6 (aggiunta di *circa flumine*).

8-9. *permansit studio deifico*: o bisogna leggere *in studio*? Cfr. 16, 7,24. L'Hoppenbrouwers (p. 156) pensa anche alla possibilità che *studio* equivalga a *ad studium*.

10. *ad montem ubi assumptus est ille*: Atanasio parla invece del monte dove si trovava Antonio.

12. *rogaverunt eum scire*: ἠξίωσαν μαθεῖν. Il traduttore non si è reso conto che ἀξιοῦν con l'infinito ha il senso di « desiderare »; e ha dato ad ἀξιοῦν il senso di « domandare », che ha quando regge l'accusativo.

13. *quomodo*: si sarebbe tentati di emendare in *quod modo* (ὅτι ἄρτι, in Atanasio), come Hoppenbrouwers confessa. Il fatto che *quod* ricorre nell'antica versione con il senso di « che », ma mai senza un antecedente rappresenta tuttavia una difficoltà. Hoppenbrouwers (p. 157) dice, a proposito della scelta tra *quomodo* e *quod*

modo: « il est absolument impossible de savoir si c'est une faute de copiste ou une liberté du traducteur ». Bisogna forse emendare in *quia modo*?

14-15. *signa... per illum*: δι' αὐτοῦ σημεῖα γεγενῆσθαι. Antonio ha insistito, nel suo appassionato discorso, sul fatto che *signa facere* non è proprio dell'uomo di Dio, ma di Dio stesso (*non nostrum est, Salvatoris autem opus est*) e che Dio volta le spalle a chi osi vantare *signa* (38,2 sgg.). Il santo è un intermediario (δι' αὐτοῦ): cfr. anche nota a 5,38 (*cooperabatur*), 58,4 e specialmente 49,1 *quibus Dominus faciebat per ipsum*.

17. *Lupus*: va notato che l'Anonimo traduce anche il nome proprio (*Lycus*). Il Lico era un canale che usciva dal Nilo, probabilmente presso Licopoli: cfr. Palladio, *HL* 8,6; Sozomeno, *Historia ecclesiastica* I 14. *plenitudo aquarum*: la piena del Nilo.

18. *Theodorus*: questo monaco era un discepolo di Amun (cfr. *Hist. Laus.* 8,6). Il suo nome era abbastanza comune fra i monaci.

20. *erubescebat*: cfr. Giamblico, *Vita Plotini* 1: Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ, ὅτι ἐν σώματι εἴη (« Plotino il filosofo, che ha vissuto ai nostri tempi, sembrava vergognarsi di avere un corpo »). <

23-5. *timoratus*: cfr. 25,3,9 *religiosi et timorati*. *praecessisse(t)... habere(t)*: cfr. la nota a 54,29.

25-6. *transfretationis*: probabilmente era un termine di uso comune; cfr. Aulo Gellio, *Noctes Atticae* X 26,5: *Negant apud scriptorem idoneum aut navium transgressum reperiri posse aut pro transfretatione transgressum*.

37. *Monachis*: se non si tratta di uno sbaglio del copista, bisogna considerare la forma come un'*attractio inversa*, in cui cioè il relativo attrae nel suo caso l'elemento antecedente. Si veda un caso opposto sopra, 49,1,2-3: *ex quibus faciebat*, e la nota.

38. *de assumptione* (θάνατος): in questo capitolo il traduttore impiega due volte anche il verbo *assumere* dove il testo greco non offre nessun equivalente: cfr. alle righe 2 e 5. *annotaverunt diem*: cfr. 61,3,8 *notavit diem*.

41. *dormivit*: nell'uso cristiano *dormire* può avere il senso di « morire », come il κοιμᾶσθαι greco.

61, 1. *Archelaus*. Secondo R. Reitzenstein (*Archelaos*, n. 31, PW II 1, 452 sg.), quest'Archelao era *comes Orientis* (cfr. tuttavia I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, London 1924, p. 67). Forse va identificato con l'alto funzionario che nel 335, al sinodo di Tiro, aiutò Atanasio a smascherare le macchinazioni degli Eusebiani e dei Meliziani. Si veda Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* I 2, Paris 1907, pp. 656-666. <

2. *hic foris*: cfr. la nota a 58,12.

3-4. *Laodicia*: ablativo con valore di locativo; cfr. 93,5,24 *Roma* (a Roma). Le città piú note, che portavano il nome di Laodicea, si trovavano in Siria e in Frigia. Non sappiamo né di quale città si parli qui, né chi sia questa Policrazia (era un nome abbastanza comune).

5. *in qua Christus habitabat*: traduzione di χριστοφόρου. *stomachum* (= *stomachus*): si potrebbe trattare di un errore del copista. In latino volgare, tuttavia, non sono rari i maschili divenuti neutri, anche se è soprattutto il maschile a sostituire il femminile e il neutro.

6. *abstinentia*: soltanto nel nostro passo, *abstinentia* traduce ἄσκησις. L'ascesi si esprime, in questo caso, nella violenza dei digiuni, mentre altrimenti l'accento è posto sull'esercizio delle virtú.

7. *infirmus*: attributo di un sostantivo femminile. Il fatto che la forma corrispondente ἀσθενής è identica per il maschile e il femminile è probabilmente alla base della svista del traduttore.

8. *notavit diem*: cfr. 60,10,38 *annotaverunt diem*.

12. *audientibus*: ablativo assoluto?

62, 4. <*alii...*>. La traduzione italiana integra la lacuna sulla base del testo greco (οἱ δὲ δι' ἀσθένειαν, καὶ ἄλλοι πάσχοντες ὑπὸ δαιμόνων) e di Evagrio.

63, 3. *Mox*: anche a 82,11,37 ha come qui il senso di *ubi*; cfr. *mox ut* 57,3,10.

4. *odorem pessimum*: il fetore diffuso da uno spirito malvagio è un motivo tipico della letteratura agiografica: cfr. ad es. Palladio, *HL* 23; Sulpicio Severo, *Vita Martini* 17,7 e 24,8; e si veda B. Steidle, *Homo Dei*, p. 188. <

8. *antecessit, et absconsus erat*: traduzione inadeguata della proposizione subordinata ὃς προεισελθὼν ἐκρύπτετο nel testo di Atanasio. La versione italiana traduce dal testo greco.

64, 3. *pessimus*: nella *Vita Antonii*, traduce regolarmente δεινός: cfr. 65,3,8. *ipse homo in quo erat*: va osservato che *energumenus* non s'incontra piú dopo 56,1, dove evidentemente l'Anonimo ha compreso di aver fatto una traduzione errata. Cfr. la nota a *energumeni* 48,14.

4. *articulos* (il testo greco ha τὰ περιττά, « escrementi »): il traduttore omette o maschera le espressioni che gli sembrano troppo volgari. Cosí a 5,4,24 γαργαλίζειν è tradotto con *provocare*, e a 6,2,13 è omessa la traduzione di γαργαλισμός.

8. *insiluit in Antonio*: cfr. 6,1,9-10 *in laboribus tuis<insiliens>*; 27,5,14 *insilire in nobis*.

65, 4. *futurus ad manducandum*: va notata questa traduzione di μέλλων ἐσθίειν; cfr. la nota a *disponentes* 49,21-2. A 45,3,9 la stessa espressione greca è resa con *venturus ad manducandum*.

7. *ab aliquibus* (ὑπό τινων): sono gli angeli. Ma Atanasio (come l'autore della nostra versione) li designa solo in modo vago.

8-9. *volentes illum vetare ne transiret*. Le concezioni egiziane sull'al di là sembrano avere avuto un ruolo in quest'idea dell'ostacolo frapposto al passaggio dell'anima dopo la morte. Già Origene dice che nell'al di là l'anima incontra due gruppi di spiriti: gli angeli che aiutano l'uomo, e le potenze ostili che gli impediscono di passare. Ma è stata soprattutto la visione di Antonio a diffondere questo motivo nella letteratura monacale.

11. *disputare de ipsa ratione*: traduzione di συνᾶραι λόγον.

13. *a nativitatis*: si tratta di una semplice, maldestra trascrizione del genitivo greco? Cfr. nella riga precedente *a nativitate*.

14-5. *Ex eo* (ἐξ οὗ): si potrebbe essere tentati di emendare in *ex quo*: cfr. tuttavia 79,2,4, dove *ex eo* equivale ad *ex eo quod*. *et promisit Deo*. Come il battesimo, farsi monaco cancella i peccati. In questo passo troviamo per la prima volta l'idea che la professione della vita monastica è un secondo battesimo: cfr. Girolamo, *Ep.* 39, 3,4 (CSEL LIV, ed. Hilberg, p. 299): *cum... secundo quodam modo se propositi baptismo laverit*; *Ep.* 130,7,14 (CSEL LVI, ed. Hilberg, p. 186): *secundo post baptismum gradu*.

15. *licet*: il testo dei Mauristi ha ἐξέστω con la *v. l.* ἔξεστι.

16-7. *liber factus est... via*: Hoppenbrouwers (p. 161) osserva: « Cette absence d'accord est tout à fait caractéristique du style improvisé de V [il nostro Anonimo]. Au début de la phrase l'auteur en train de dicter est évidemment exposé au danger de perdre de vue la valeur syntaxique d'un élément qui ne vient qu'à la fin ».

19. *nocte ipsa et alia die* (τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας καὶ δι' ὅλης τῆς νυκτός): *alia die* è « il giorno seguente » (cfr. 8,3,14; 11,1,1; 66,2,8 *alia nocte*). Per il traduttore « il resto del giorno » non basta.

21. *quantos*: dopo Properzio e Seneca, non è raro incontrare *quanti* con il senso di *quot*.

25. *temptare et vetare* (πειράζειν διακωλύειν): un caso analogo di traduzione si trova a 24,8,36-7 *intimidant... et temptant* (ἐκφοβεῖν... πειράζουσιν). Per il traduttore, il rapporto tra demone e tentazione deve essere stato così forte da influenzare la costruzione e l'interpretazione della frase latina.

26. *Propter quod*. Il Garitte potrebbe avere ragione nel segnare lacuna dopo *quod*: l'ellissi del verbo dicendi (Atanasio: καὶ μάλιστα

παρεκάλει) non è fra i modi consueti del nostro traduttore. La versione italiana si attiene a un compromesso.

29. *memorati sumus*: μνημονεύωμεν Atanasio, *recordemur* Evagrio. Si deve forse correggere *sumus* in *simus*, con *memorati* in valore di presente?

32. *tertium caelum*. Nel famoso passo della seconda epistola ai Corinzi, san Paolo segue delle concezioni cosmologiche ebraiche: cfr. *4 Esdr.* 4,7 sgg., dove si parla del terzo cielo. In *2 Henoch* 8, sono ricordati sette cieli. In *2 Ep. Cor.* 12,3 il terzo cielo è precisato da « paradiso ». Gli esegeti moderni non sanno dire molto sulla essenza dei tre cieli (Barth: il primo cielo è il « firmamento », il secondo cielo è l'« oceano celeste », il terzo cielo è il « trono di Dio »).

33-4. *vidit... appareat.* L'incoerenza di *appareat*, mentre segue il testo greco (che ovviamente ha altre leggi strutturali: εἶδε... ἀγωνισάμενον ἕως ἐλεύθερος φανῇ) determina in latino una sensazione piú attuale di libertà sintattica.

66, 3. *incertus quid sit verum haesitans*: doppia traduzione.

4. *revelatum*: ellissi di *erat* (e valore complessivo di imperfetto « romanzo »). Sull'ellissi dell'ausiliario in questa versione, si veda la nota a 46,3-4 *secutus.* *Deo* (πρόνοια): sulle traduzioni di πρόνοια cfr. 32,14 nota.

9. *et ‹exi›*: in questo passo o c'è un salto dovuto ad omeoteleuto, di modo che il copista ha omesso *exi*, oppure è stato il traduttore stesso ad ometterlo, perché lo considerava superfluo. Allora bisognerebbe leggere: « *Antoni, surge* » *et exiens itaque...*

10. *sciebat enim cui clamanti debeas respondere*: cfr. 49,3.

11-2. *adtangentem*: a 9,7,26 c'è però *adtingebat* e a 23,5,20 *adtingentes*. Sull'origine popolare della ricomposizione, cfr. E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 260.

13. *pinnatos*. Sono notissime le immagini che rappresentano l'anima come una piccola figura alata. Su questo motivo, già presente in Platone e ricorrente nella letteratura pagana e cristiana, cfr. H. Leclercq, *Âme*, DACL I 1470-1554; A. d'Alès, *Les ailes de l'âme*, « Ephemerides theologicae Lovanienses » X 1933, pp. 63-72; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, pp. 108-111; id., *Lux perpetua*, Paris 1949, pp. 293-297 (l'anima come uccello); J. Daniélou, *La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine*, « Eranos Jahrbuch » XXIII 1954, pp. 389-418; P. Courcelle, *Flügel*, RAC VIII 29-65 (sul nostro passo si veda la col. 45).

15. *Super*: spesso nella nostra versione traduce ἐπί con il dativo come complemento, retto da verbi.

18. *aperta mens ipsius*: mentre in Atanasio si trova un genitivo assoluto, nel nostro testo *aperta mens* è diventato soggetto.

19. *animarum transitus*. Il motivo dell'anima, che si slancia verso il cielo abbandonando il corpo, ricorre continuamente nell'antica letteratura cristiana. Pensiamo anche all'anima con le ali di Icaro, rappresentata sui monumenti, e soprattutto all'anima sotto forma di colomba, uno dei simboli preferiti dai primi cristiani. Cfr. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, « Archiv für Religionswissenschaft » IV 1901, pp. 136-169; 229-273; A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise* (Temi e Testi IV), Roma 1958.

20-1. *reos sibi* (ὑπευθύνους αὐτῷ): ha il senso di *obnoxios sibi*; a 65,3,10 si ha *si non sit reus*.

21-2. *non consentientes... invitos*: doppia traduzione; cfr. 67,2,8-9 *non erubescens... non confundebatur*. *illi*: qui ha senso riflessivo: cfr. sopra *reos sibi*.

24-5. *proficere ab his*: ci si aspetterebbe *ad haec*; cfr. Evagrio: *ad meliora crescebat*; 7,11,48-9 *ad ea... me superextendens*. Ma probabilmente il traduttore vuol dire: « piú di coloro (che) ».

26-7. *apud se mirationem*: allontanandosi dal testo greco, il traduttore fa dipendere anche questa parte della frase da *extendente*, dal quale dipendeva già *orationem*.

67, 1. *Quales*: il traduttore non ha letto πρὸς δὲ (testo dei Mauristi) ma la *v. l.* πῶς δὲ. Ha trasformato in subordinata la proposizione principale, aggiungendo: *infiniti probantes scierunt*.

2-3. *Canonem... ecclesiasticum*: translitterazione di τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας del testo greco, che significa « il clero ». In latino, non abbiamo trovato altri esempi di quest'uso.

4. *Episcopis*: Antonio mostrava una grande riverenza verso il clero. In genere però affiorava, talvolta, un certo antagonismo tra i monaci e la gerarchia istituzionale. Solo pochi monaci erano preti. Alla base di questo antagonismo, si trova la concezione carismatica del monachesimo, che risale all'idea (già diffusa nel secondo secolo) che i cristiani si potevano dividere in due classi (τάγματα), i τέλειοι ovvero πνευματικοί e i cristiani del mondo, tra i quali potevano essere considerati anche i *clerici*. Nel corso del terzo secolo, questo conflitto si riflette nell'opposizione tra l'episcopato e un gruppo di *confessores*. Lo stesso antagonismo si ritrova nelle relazioni tra vescovi e monaci. Ma, verso la fine del quarto e nel corso del quinto secolo, i vescovi ebbero in generale una maggiore influenza sui monaci nelle loro diocesi. Sul fatto che la *Vita Antonii* non dice nulla circa la partecipazione dei monaci al servizio eucaristico, si veda B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts. Eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt*, Beuron 1952

(p. 189 sgg.: *Die Eucharistie im frühen Mönchtum*); L. von Hertling, *Studi storici antoniani*, « Studia Anselmiana » XXXVIII 1956, p. 30.

6. *utilitatis*: « guadagno per l'anima »; senso ellittico sul modello di ὠφέλεια, che ha ricevuto il senso di ψυχωφέλεια. Su questo tipo di ellissi, cfr. G. Bartelink, *Ellipse und Bedeutungsverdichtung in der griechischen christlichen Literatur*, « Vig. Chr. » X 1956, pp. 1-13.

8. *orationem*: cfr. *Historia monachorum* 1,14 (ed. Festugière, p. 13). Il semplice monaco lascia al sacerdote l'onore di recitare la preghiera. Nel valutare la versione italiana si tenga presente anche il testo greco: τὰ δὲ τῆς εὐχῆς αὐτῷ παρεχώρει (Evagrio: *diaconos vero... ad orandum... sibi praeponebat*).

8-9. *non erubescens... confundebatur*: doppia traduzione di οὐκ αἰδούμενος; cfr. 66,5,21-2 *non consentientes... et invitos*.

10. *interrogabat* (ἐπυνθάνετο, καὶ ἠξίου): per il traduttore questi due verbi sono sinonimi; cfr. a 60,12 la nota relativa a *rogaverunt*.

12-3. *magnam gratiam... donum*: il Garitte legge, seguendo il Ms.: *gratiam habuit et hoc* ecc... Hoppenbrouwers dice (p. 164): « Athanase ferait supposer:... *gratiam habuit et admirabilem. Habuit et hoc* ecc. Un saut de *habuit* vers *habuit* peut avoir été la cause de la disposition curieuse du texte dans M ». Un'altra soluzione ha il vantaggio di essere piú semplice: *praeclarum* è la traduzione di παράδοξον, e non è quindi necessario integrare *admirabilem*. Evidentemente Evagrio (*Habebat autem et in vultu magnam gratiam, et admirabile a Salvatore etiam hoc munus acceperat*) e l'autore della nostra antica versione hanno avuto sotto gli occhi un testo greco con un'interpunzione diversa da quella dei Mauristi, vale a dire: ... εἶχε πολλήν. Καὶ παράδοξον εἶχε δὲ καὶ τοῦτο τὸ χάρισμα. Per emendare il testo dell'antica versione, basta quindi integrare un *habuit* dopo *gratiam* (aplologia di *habuit*).

14. *si... esset*: uno degli aspetti linguistici caratteristici del nostro testo è il fatto che il congiuntivo si trova talvolta senza una motivazione chiara come vorrebbero le regole classiche. Vedere, ad esempio, 42,1,1.

18. *animi ipsius*: nel testo greco, τῆς ψυχῆς si riferisce solo a καθαρότης (*puritas*).

27-8. *nudius* [*tertius*] *tertiana dies*: il termine *nudiustertianus* compare solo in Frontone, *Epistulae* 74 (ed. M. van den Hout, p. 87,6).

68, 2. *impietate*. La cura dell'ortodossia è un aspetto caratteristico del monachesimo primitivo (cfr. i capp. 89 e 91); cfr. Heussi, *Der Ursprung*, pp. 272-274. *Melitianis schismaticis*: i Meliziani prendono il loro nome da *Melitius* (la forma *Melitius* è preferibile a *Meletius*: cfr. E. Schwartz, « Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse »

1905, p. 164, nt. 1) vescovo di Licopoli in Egitto attorno al 325. L'inizio dello scisma dei Meliziani sembra risalire ad un conflitto tra Melizio e Pietro, vescovo di Alessandria (cfr. la nota relativa a *Petrus* a 47,2-3) circa il trattamento da riservare ai *lapsi* nella persecuzione di Diocleziano e Massimiano. Dopo qualche tempo i seguaci di Pietro si unirono agli ariani; cfr. A. Amann, *Mélèce de Lycopolis*, DTC X 1, 1928, 531-536.

5. ***persuadat***: la stessa forma si ha a 18,1,1; cfr. ***deridatur*** 24,4,24.

7. ***fugire***: cfr. nota a 6,26.

12. ***scrutatus*** (sott. ***est***): nel nostro testo l'ellissi di *esse* si trova talvolta anche nelle proposizioni relative.

14. ***a serpentibus***: il traduttore ha omesso ἰοῦ (« veleno »).

69, 2. *Sic... quomodo*: espressività caratteristica della lingua popolare.

5. *venit Alexandriam*: lo Heussi (*Der Ursprung*, p. 93) osserva che quanto è ricordato qui va visto in rapporto alle informazioni fornite da Sozomeno sugli avvenimenti dell'autunno del 335, ai quali si riferirebbe il cap. 81. Il fatto che Atanasio durante questo periodo era assente da Alessandria spiegherebbe come mai tutti i vescovi e i confratelli facciano appello ad Antonio. Il ***deducebamus*** a 71,1 rappresenta tuttavia un problema, giacché sembra contraddire l'assenza di Atanasio quale risulta dai capp. 69 e 70. ***abdicavit Arianos***. Il verbo ***abdicare*** (il greco ha qui ἀπεκήρυξεν) è usato in rapporto con l'eresia già in Tertulliano, ***de praescriptione haereticorum*** 37,5-6: ***ego sum heres apostolorum... vos certe exheredaverunt semper et abdicaverunt***. Anche i glossari danno ἀποκηρύσσειν come sinonimo di ***abdicare***: cfr. E. Hauler, ALL III 1886, p. 92. In genere, i monaci non si occupano di speculazioni dogmatiche; ma amano le parole e le letture di carattere religioso ed etico. D'altra parte, partecipano spesso con fanatismo alle lotte contro gli eretici.

6-7. ***praecursores... Antichristi***: appellativo dato agli eretici, che si trova già in Ireneo e in Cipriano. L'espressione chiarisce la precedente designazione di Atanasio ἐσχάτην αἵρεσιν (***ultimam haeresin*** Evagrio; ***novissimos haereticos*** nel nostro testo).

7-8. *Filium Dei factum ex nihilo*: la traduzione letterale completa sarebbe: *Filium Dei facturam* (così Evagrio), *factum ex nihilo*. Si tratta di un'omissione di *facturam* dovuta a *homoeoarcton*?

8-9. ***proprium Filium*** (ἀΐδιος... Λόγος): in luogo di ἀΐδιος (« eterno »), il traduttore ha letto ἴδιος, come del resto Evagrio.

10-1. ***aliquando quando***: il testo dei Mauristi ha qui ὅτε, ma il traduttore sembra avere avuto sotto gli occhi la variante πότε ὅτε.

Cfr. la formula in Socrate, *Historia ecclesiastica* I 6 e in Teodoreto, *Historia ecclesiastica* I 5,3.

12. *ipsi Ariani*: costruzione della lingua popolare; apposizione al nominativo.

14. *cum tenebra*: il plurale si trova a 21,3,12 e 39,4,17-8. Un esempio di femminile singolare figura anche in Elio Lampridio, *Vita Commodi* 16,2.

70, 3-4. *Pagani*: traduzione di Ἕλληνες; cfr. *Graecos* 74,1,2. A 69,5,16 *gentiles* è traduzione di ἐθνικοί. *qui dicuntur sacerdotes*: omettendo l'equivalente di αὐτῶν, il nostro traduttore vuol far notare che egli non considera i sacerdoti pagani come dei veri sacerdoti.

5-6. *hominem Dei*. È un'espressione a sfondo biblico, titolo d'onore dei monaci. Antonio e Pacomio sono i primi, tra i monaci, ad essere chiamati « uomini di Dio ». Dal nostro testo si può desumere che quest'espressione, tipica dei cristiani di lingua greca, era diffusa anche fra i pagani. B. Steidle (*Homo Dei*, p. 150) osserva che quando il popolo chiama Antonio « uomo di Dio » lo vuole indicare in primo luogo come « taumaturgo » (cfr. già nell'antico Testamento *3 Reg.* 17,24 a proposito di Elia; *Historia monachorum* 9: *Vere Dei homo est hic*). Cfr., del resto, la riga successiva del nostro testo.

9. *ut tangerent*: ἵνα μόνον è stato reso con *ut* come a 40,4,14 (*ut tangere*). L'omissione di *tantum* prima di *tangerent* sembra poco probabile: poiché si tratta di due casi identici e poiché l'Anonimo preferisce l'ordine *tantum ut* a *ut tantum*: cfr. 32,3,13.

12. *vetantibus ab ipso multitudinem* (ἀποτρεπόντων): costruzione degna di nota. O bisogna leggere *(a)vertentibus*? Cfr. *persuadere a* in 90,4,12. Il fatto rientra in una tendenza generale della lingua popolare a estendere l'uso dei costrutti preposizionali: nel caso specifico, oltre all'influsso greco, sarà da tener presente l'analogia di verbi come *prohibeo*.

13. *turbatur a multitudine*: cfr. la nota a 49,12.

71, 3. *depost*: forma analoga a *deforis*, caratteristica della lingua volgare; cfr. *de trans* in 88,2,12. Sulle forme romanze basate su *depost* cfr. W. Meyer-Lübcke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1935^{3}, 6684. Queste forme sono rifiutate dai grammatici: cfr. Sergio, *Gramm. Lat.* IV 517, 24: *nemo enim dicit de post forum, nemo abante*; Pompeo, *Gramm. Lat.* V 273, 28: *qui male loquuntur, modo ita dicunt: depost illum ambulat.* Si veda anche il ThesLL V 592: *Exod.* 26,23 (*Vet. Lat.*); *Psalm.* 77,70 (*Vulg.*); *Vitae patrum* VI 2,8: *colligebat spicas depost nos.*

7-8. *puellam quidem iactavit mater in terram* (ἡ μὲν παῖς ἔρριπτο χαμαί): la traduzione non è corretta: la ragazza è gettata a terra dalle macchinazioni del diavolo. *orante et nominante*: Hoppenbrouwers lascia cadere le *m* di *orantem* e *nominantem* (queste sono le lezioni del Ms.); ma mantiene la *m* di *sanam*.

72, 1. *singularis*: l'impiego dell'aggettivo in luogo dell'avverbio è un costrutto volgare. Si veda Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 214, che ricorda ad es. *nimia pia fuit* (*Corpus Inscriptionum Latinarum* XIII 2279). Sulle altre possibilità d'interpretazione o di emendamento (*singulariter*; *prudens* è sostantivo) si veda Hoppenbrouwers, p. 168, nt. 1.

2. *litteras nesciebat*: cfr. la nota a 1,7. *ab se*: cfr. sotto alle righe 15-6. *sapiebat*. Cfr. Bettencourt, *L'idéal religieux*, p. 55: « Antonio è il *saggio*: gli manca, come sappiamo, la cultura che si acquista con i mezzi umani (cfr. cap. 1), ma è direttamente "istruito da Dio" (cap. 66; cap. 59), come i profeti, i patriarchi, gli amici di Dio nell'antico Testamento, come la Scrittura dice del giusto nel regno messianico (cfr. *Ev. Io.* 6,45; *Is.* 54,13; *Ier.* 31,33 sg.) ».

3. *quomodo nemo huius nationis hominum*: aggiunta del traduttore.

6. *circa flumine*: è possibile che il traduttore, che ha aggiunto queste parole al testo greco, conoscesse personalmente il luogo: cfr. l'aggiunta di *mons* a 60,2. *De facies*: per *de* con l'accusativo cfr. *de crucem* 75,3,10.

7. *per interpretatorem*: cfr. 74,2 e *Hist. Laus.* 21,15.

8. *vexastis vos... ad*: traduzione letterale di ἐσκύλητε... πρός. Cfr. σκυλμός, *vexatio*, in 84,5,18.

11. *superfluus enim*: *enim*, congiunzione coordinante, è impiegato qui dopo una frase subordinata, all'inizio della proposizione principale. Cfr. 73,3,9.

73, 1. *foris*: cfr. 58,3,12.

7. *ipse*: si riferisce a *mens*: la forma maschile è dovuta alla trascuratezza del traduttore. *hanc*: questo dimostrativo rinvia a *litteras*: costruzione *ad sensum*. *et... invenit*: caso di paratassi infelice.

8. *Quamdiu mens... est*: cfr. Cassiano, *de institutis coenobiorum* V 33: *notitia scripturarum, quam ei non tam studium lectionis vel litteratura mundi contulerat quam sola puritas cordis.*

8-9. *et in proprietate est constituta*: aggiunta del traduttore, che sembra ricordarsi di quanto è detto a 34,2.

11-2. *inlitterato... idiotam*: cfr. 85,5,17. Questa terminologia è reminiscenza di *Act. Ap.* 4,13: *quod homines essent sine litteris et idiotae* (*Vulg.*); *imperiti*, *privati*, *idiotae* (*Vet. Lat.*); e figura spesso nella letteratura cristiana, specialmente riferita agli apostoli.

15-6. *Nemini enim invidebat...* Il testo greco dà: ὥστε μηδένα φθονεῖν, χαίρειν δὲ μᾶλλον ἐπ' αὐτῷ πάντας τοὺς ἐρχομένους πρὸς αὐτόν. Il nostro traduttore si è ingannato. Probabilmente ha interpretato come oggetto di φθονεῖν quello che in greco ne è il soggetto, μηδένα. Con l'aggiunta di *Cum gaudio revertebantur*, egli cerca di correggere la parte della frase che ha tradotto erroneamente, senza però cancellare questa parte errata.

74, 2. *duo* (ἑτέρων τινῶν). Cfr. 80,3,10 *duos* (Ms. *suos*).

7. *interpretatorem*: cfr. 72,3; 77,1.

10. *applicare*: vale *tribuere*. Cfr. Agostino, *Civ.* XVIII 8: *poetis et fabulis*; *Regula Benedicti* 4,42: *Deo applicet* (ed. Hanslik, p. 31).

11. *de cruce*: il Ms. ha *-is*. Cfr. tuttavia 65,4,13 *a nativitatis* e 75,3,10 *de crucem*.

15. *beneficiam*: singolare femminile. Il ThesLL non fornisce paralleli. Cfr. *maleficia* in 78,5,21 e 79,1,1.

20-1. *culturae... vestrae* (σεβάσματα): « oggetto di venerazione ». Cfr. *Vet. Lat.* (cod. e) *Act. Ap.* 17,23: *circumspiciens culturas vestras* (τὰ σεβάσματα; *Vulg.*: *simulacra*); la stessa traduzione di σεβάσματα si ha nel *Martyrium Matthaei* 21 (Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha* II 1, 1891, p. 246,23). Senza dubbio è il passo degli *Atti* (il discorso di Paolo all'Areopago) ad avere influenzato la scelta del termine in Atanasio, e probabilmente anche nel traduttore. La situazione è la stessa: Antonio si rivolge ai filosofi pagani. *qui*: costruzione trascurata. Cfr. alla riga 36 di questo capitolo, *mutabilis*.

24. *de Anima*. Il testo dei Mauristi ha ἐκ τοῦ οὐρανοῦ con la variante νοῦ. Probabilmente νοῦ è la lezione corretta (οὐρανοῦ è stato scritto da un copista che credeva di leggere l'abbreviazione οὐνοῦ). Νοῦς è stato tradotto quattro volte con *summa Mens* a 74,9.10. Si tratta di un'allusione al Νοῦς, il secondo elemento della triade dei principii divini in Plotino (cfr. *Enneades* V 1,3; V 1,7). I tre principii di Plotino sono *Pater Mentis summae*, *Mens summa*, *Anima*. Si veda P.O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, « Heidelb. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte » XIX, Tübingen 1929.

25. *cecidit Anima*. Atanasio (Antonio) non fa distinzione tra l'anima universale e le anime individuali. Nella dottrina di Plotino, esse restano unite fino ad un certo grado. Cfr. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London 1929[3], pp. 213-221. *de abside caelesti*: il ThesLL (II 318-319) non fornisce esempi dell'impiego di *absis* (*apsis*) nel senso di « volta celeste ». Ma *absis* è termine tecnico nel senso di « orbita » degli astri.

26-8. *Et utinam... affirmabatis*. Il nostro traduttore ha raddop-

piato il verbo dicendi. Quanto all'uso del congiuntivo *diceretis* (che è tradizionale dopo *utinam*) e poi dell'indicativo *affirmabatis*, siamo probabilmente di fronte ad una costruzione popolare: il nostro Anonimo, dopo aver impiegato un congiuntivo, ricade in un uso neutro, senza ripetere la dipendenza espressa dal congiuntivo.

27. *in quadrupedia et repentia*: la venerazione degli animali faceva parte dell'antica religione egiziana. Cfr. Atanasio, *contra gentes* 8-13 (PG XXV 16 c - 29 a). Questo capitolo della *Vita Antonii* (con il discorso contro i filosofi pagani) contiene dei passi che corrispondono a luoghi di altre due opere di Atanasio: *contra gentes* e *de incarnatione*. Si veda anche R. Hedde, *Métempsychose*, DTC X 2, 1574-1595.

30. *narratis errores*. Se il traduttore segue da vicino il testo greco (πλανᾶσθε, ὅτι... ἐξηγεῖσθε), bisogna intendere: « voi raccontate degli errori su... ». Ma dopo aver tradotto πλανᾶσθε con *narratis errores*, si è sbagliato. Il termine *pertransire* (alla riga 28) l'ha indotto probabilmente a dare ad *errores* il senso di « peregrinazioni ». Cfr. la riga 34-5, dove *error* è aggiunto nella traduzione di πτώματα: *errorem et ruinas*.

31-2. *dilectationem... quam exhibuit generi humano* (φιλάνθρωπον): cfr. la traduzione di φιλανθρωπευόμενος a 84,1,3-4: *qui suam dilectionem ostendebat circa genus humanum*; cfr. anche 14,7, 29-30: *quae facta est in nobis a Deo dilectionis. Dilectatio* (= *delectatio*, cfr. *Regula Benedicti* 7,69 ed. Hanslik, p. 52) è qui sinonimo di *dilectio*. Il ThesLL non fornisce esempi di questo senso sotto la voce *delectatio* (è dato soltanto il senso d'*inclinatio*, *desiderium* negli autori di scritti medici, per es. in Celio Aureliano, *Acutarum sive celerum passionum* II 23, 179: *cum delectatione frigidi potus*).

36. *mutabilis*: si tratta del cosiddetto nominativo di « denominazione » in cui l'elemento denominante resta isolato. Questo nominativo in dipendenza da *dicitis* è giustamente difeso da Hoppenbrouwers contro la « normalizzazione » del Garitte. Sul fenomeno in generale, cfr. Christine Mohrmann, *Die psychologischen Bedingungen der konstruktionslosen Nominativi in den Sermones des hl. Augustin*, « Études » I, Roma 1961², p. 299 sgg. Notevole la corrispondenza *mutabilis dicitis* - *fabulis vestris*, che può avere avuto un ruolo.

40. *Patrem summae Mentis*: il primo principio della triade divina di Plotino; cfr. la nota alla riga 24.

75, 2. *hominibus.... hominibus*: sulle possibili cause della ripetizione (soppressa nella versione italiana) cfr. Hoppenbrouwers *ad l.*

4. *superductam* (ἐπαγόμενον): ἐπί è spesso tradotto con *super* nei verbi composti.

5-6. *errores... Isidis... Typhonis*: cfr. Plutarco, *de Iside et Osiride* 12 sgg.

6-7. *Saturni fugam*: cfr. Esiodo, *Theog.* 164 sgg.; 453 sgg.; 666 sgg.

76, 1-3. *Quid habetis... vestra?* Questa frase non si trova nel testo greco. La frase successiva è stata ampliata e le parole *magna sufflantes* (alla riga 9) sono state aggiunte. È evidente che il traduttore vuole sottolineare la polemica di Atanasio contro la mitologia pagana.

6. *adlegorizare*. L'interpretazione allegorica fu applicata alla mitologia specialmente dagli Stoici; cfr. Taziano, *Oratio ad Graecos* 21,6-9; Atenagora, *Legatio* 22; Arnobio, *adversus nationes* IV 32-45. Il traduttore, o piú probabilmente il copista, si è ingannato supponendo che *allegorizare* sia un composto con *ad*, che ha voluto far risaltare (iperurbanismo).

7. *Cererem*: nel testo greco ἁρπαγὴν Κόρης; Evagrio: *Liberae raptum.*

15-6. *honorem architecti... apponere*: lo stesso pensiero si trova in Atanasio, *contra gentes* 47.

77, 3-4. *Ista quidem... exprobationem habent.* Sul significato di *exprobatio* non può esservi dubbio: come il successivo *probatio* (alle righe 7 e 9-10), e conformemente all'espressione greca ἔχει τὸν ἔλεγχον, vale « prova, dimostrazione »: *manifestam* vorrebbe tradurre ἀπ' αὐτῆς τῆς ὄψεως (che Evagrio traduce felicemente *ex ipso conspectu*). Un dubbio si può avere sulla prima parte della frase: *Ista quidem quae dixi* vale semplicemente « queste cose che ho detto, questi argomenti che ho esposto sinora », oppure allude agli aspetti del creato di cui Antonio ha appena discorso, e che senza bisogno di argomentazioni astratte, alla sola vista, comprovano intuitivamente la necessità di un Dio creatore? Questa seconda è la soluzione di Evagrio: *Elementa quidem, ut memoravi, ex ipso conspectu suo comprobant servitutem.* Il testo greco (ταῦτα μὲν καὶ ἀπ' αὐτῆς κτλ.) non esclude nessuna delle due possibilità, che del resto non sono contraddittorie. La versione italiana si orienta piuttosto nella direzione di Evagrio, che è confortata dal *manifestam.*

6-8. *nisi... culturam nostram.* Si veda 74,5, 20-1 (e la nota relativa): *cultura* indicherà anche qui l'oggetto del culto, il Dio in cui si crede. Il testo di Atanasio è piú rapido (μὴ ἄνευ τῆς διὰ τῶν λόγων ἀποδείξεως θεοσεβεῖν): l'Anonimo in questa parte vuole invece ribadire pesantemente la condanna e l'ironia. Si osservi l'effetto massiccio dell'accostamento etimologico *per... probationem probave-*

rimus, e le allitterazioni e gli omeoteleuti che si alternano nella frase.

10. *quid est antiquius*: cfr. 73,2,4 *quid prius est*.

17. *necessaria est illis*: doppia traduzione, di cui abbiamo trovato molti esempi nella nostra versione. Qui bisognerebbe completare il pensiero aggiungendo *non*, preso da *non est opus*.

23. *sophistici syllogismi*. Cfr. la stessa opposizione a *fides* in Cassiano, *de institutis coenobiorum* XII 19: *qui simplicem piscatorum fidem corde simplici retinentes non eam syllogismis dialecticis et Tulliana facundia spiritu concepere mundano, sed experimento vitae sincerae* (« costoro, che avevano nel loro semplice cuore la semplice fede dei pescatori, non la concepirono con spirito mondano, grazie all'eloquenza di Cicerone o a sillogismi dialettici, ma nell'esperienza di una vita pura »).

78, 2. *sacramentum* (traduzione di μυστήριον; Evagrio: *mysterium*) si riferisce qui al contenuto dottrinale della fede cristiana. L'evoluzione semasiologica di *sacramentum* come traduzione di μυστήριον nei testi cristiani, non è ancora completamente chiara. È molto discusso come *sacramentum* sia diventato la traduzione di μυστήριον. Cfr. Christine Mohrmann, *Sacramentum dans les plus anciens textes latins*, in « Études » I, pp. 233-244. Già in Tertulliano *sacramentum* ha un senso molteplice; cfr. D. Michaélidès, *Sacramentum chez Tertullien* (« Études Augustiniennes »), Paris 1970. Bisogna osservare che *mysterium* si incontra già, in rapporto alla dottrina cristiana, nei primi testi latini cristiani: *Acta martyrum Scillitanorum* 4: *si tranquillas praebueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis*. *Sacramentum* e *mysterium* sono spesso impiegati come sinonimi nella letteratura cristiana, come ad esempio in Agostino, sebbene in lui *mysterium* sia impiegato meno in senso rituale, ma piuttosto nel senso di « mistero ». E Ambrogio distingue (*de mysteriis* I 2) tra i *mysteria* (il senso profondo delle Scritture) e i *sacramenta* (i riti sacri).

6. *facturam* (τῶν ποιημάτων): collettivo: « la creazione »; cfr. *Ps*. 91,5.

7. *operabilis*: il lessico di Forcellini-De Vit segnala per questo termine solo Ireneo, *adversus haereses* II 30: *Multo operabilior* (= *efficacior*) *et utilior videbitur quae est hic conversatio* (ed. W. Harvey I p. 318). *fidimus* (Ms. *videmus*): sotto *fiditis* (Ms. *videtis*). Hoppenbrouwers (p. 175), che mantiene la lezione del Ms., suppone che il traduttore abbia letto εἰδόμεθα in luogo di ἐπερειδόμεθα. Ma la forma εἰδόμεθα non figura mai in Atanasio. D'altra parte il nostro traduttore conosce bene la forma ἐπερείδεσθε: cfr. 77,2,5. Cfr. *fidens* a 5,3,17 e 7,2,7 (emendamento accettato da Hoppenbrouwers).

12-3. *paganismum*: formato sul modello di *christianismus* nel corso del quarto secolo (Mario Vittorino, Agostino).

14-5. *superstitionem vestram et daemonum culturam* (δεισιδαιμονία). Il traduttore ha ritenuto insufficiente la traduzione *superstitio*, e l'ha quindi completata con *daemonum culturam*. Questa tendenza ad aggiungere alla traduzione di una parola una seconda traduzione, che si avvicina maggiormente agli elementi di cui la parola si compone, è caratteristica del nostro traduttore. Cfr. ad es. la traduzione di καλλιέπεια (alla riga 17-8) con *per eloquentiam vestram et sermonem compositum* (cfr. 80,1,6-7 *sermonum compositiones*). Il termine δεισιδαιμονία è stato usato di proposito da Atanasio per ricordare il discorso di san Paolo all'Areopago (*Act. Ap.* 17,22).

20-1. *infirmatur magia*: cfr. Atanasio, *de incarnatione* 47. *non... operatur maleficia*: nell'uso di *maleficia* al singolare (cfr. 79,1,1,) il parallelismo ha un ruolo importante. Si veda anche 74,4,15 (*beneficia*: femminile singolare).

79, 1. *ubi sunt maleficiae vestrae?*. Aggiunta del traduttore, che riprende il *maleficia* della riga precedente. *ubi sunt*: la formula segue il modello di Atanasio, che comincia con ποῦ due frasi di seguito. Essa è un procedimento tipico delle scuole di retorica e si trova nella letteratura profana, e anche negli autori cristiani, specialmente medievali. Cfr. Origene, *Homilia 18 in Lucam* (ed. Crouzel-Fournier-Périchon, SC LXXXVII), p. 270: *Ubi sunt... Respondeant*; Gregorio Nazianzeno, *in Iulianum* 2,25 (PG XXXV 693 c-696 a); Giovanni Crisostomo, *in Eutropium eunuchum* 1,2 (PG LII 392); Girolamo, CC LXXVIII, p. 400,35. Si veda W. Bright, *The « ubi sunt » formula*, « Modern Language Notes » 1893, pp. 187-188; J. Bernardi, *La formule* ποῦ εἰσιν: *saint Jean Chrysostome a-t-il imité saint Grégoire de Nazianze?*, « Studia patristica » I, Berlin 1957 (TU LXIII), pp. 177-181.

2. *precationes* (ἐπαοιδαί): per il senso d'*incantatio* cfr. Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* XXVIII 9,2.

4. *definierunt*: il verbo ha qui senso intransitivo. Il ThesLL registra solo quattro esempi di quest'uso intransitivo, di cui due incerti. Il piú antico è anteriore solo di poco al nostro testo: *Chronographus anni 354* (ed. Mommsen, p. 99,89). *ex eo* (ἐξ οὗ): il greco ha una frase relativa. Lo stesso accade a 65,4,14.

12. *sub clusura constituta*. Il testo greco dà: καὶ τὰ μὲν ὑμέτερα εὐφημούμενα καὶ περικλειόμενα διαφθείρεται. Evagrio traduce: *Vestra simulacra ornatis quondam septa parietibus, iam vetustate collapsa sunt*. Περικλειόμενα (e cosí *sub clusura constituta*) vuole probabilmente significare: « sorvegliato con cura ».

19. *videns*: sul significato dell'esempio dei martiri, cfr. Atanasio, *de incarnatione* 48.

20. *ecclesiarum*: traduzione di τῆς Ἐκκλησίας.

80, 5. *magister noster*: è san Paolo.

10. *duos* (*suos* Ms.): nel testo greco non c'è un termine corrispondente. Hoppenbrouwers mantiene *suos*, ma *duos* (cfr. *duo* 74,1,2) sembra preferibile.

15-6. *eos qui patiebantur*: bisogna sottintendere *a daemoniis* come si può desumere dalle righe 7-8 *qui patiuntur a daemoniis*; cfr. la nota a *energumeni* 48,14. *continuo*: nella letteratura agiografica, il motivo del santo che compie il miracolo che i pagani non sanno compiere è un luogo comune.

17. *sobrii*: « ritornati in sé ».

19. *expaverunt super... propter*: cfr. *expavescere de* 20,2,9.

21. *Non nos*: cfr. la nota a *cooperabatur* 5,38.

25. *‹... in Christo›*. Il testo greco di questo passo è il seguente: ἥντινα ἐὰν σχοίητε καὶ ὑμεῖς, οὐκέτι τὰς διὰ λόγων ἀποδείξεις ζητήσετε· ἀλλ' αὐτάρκη τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν ἡγήσεσθε. È probabile che si tratti di un'omissione voluta da parte del traduttore latino, piuttosto che di una lacuna del copista: possiamo supporre che il traduttore abbia omesso quello che gli sembrava una ripetizione inutile.

81, 1. *usque ad reges*. Altro luogo comune della letteratura agiografica è il contatto dell'« uomo di Dio » con i potenti del mondo, che gli testimoniano la loro riverenza. Cfr. Rufino, *Historia ecclesiastica* X 8 (GCS IX 2, ed. Mommsen, p. 971): *ad Antonium quoque primum heremi habitatorem velut ad unum ex prophetis litteras suppliciter mittit, ut pro se ac liberis suis domino supplicaret. Ita non solum meritis suis ac religione matris, sed et intercessione sanctorum commendabilem se deo fieri gestiebat* (« [Costantino] mandò anche lettere di supplica ad Antonio, il primo abitatore di un eremo, come ad uno dei profeti, perché pregasse il Signore per sé e per i suoi figli. A tal punto egli era smanioso di diventare degno di lode agli occhi del Signore non solo per i suoi meriti e per la devozione della madre, ma anche per l'intercessione dei santi »); Sozomeno, *Historia ecclesiastica* I 13,1; *Martyrologium Aegyptium* (PG XL 959 d); Socrate, *Historia ecclesiastica* I 21. *famam*: uno dei molti accusativi in funzione di nominativo che, contro la normalizzazione effettuata dal Garitte (*fama*), sono stati difesi da Hoppenbrouwers; in questo caso, egli tende a credere a un'intenzione di evitare lo iato (cfr. *Prolégomènes*, p. 40 sgg.), pur iscrivendo il fenomeno nella tendenza generale del latino tardo di fare dell'accusativo un caso « generale ». Si noti anche nella frase iniziale l'energica ellissi del verbo (ἔφθασε Atanasio), che è antimetodico sciupare con integrazioni congetturali.

2-3. *Constantinus... Augusti*. Se si tratta di lettere che essi gli hanno

inviato insieme, bisogna datarle tra la fine del 333 ed i primi mesi del 337. Lo Heussi, che non nutre dubbi sulla storicità di questa corrispondenza, crede che essa riguardasse la deposizione di Atanasio da parte del sinodo di Tiro del 335 (cfr. Sozomeno, *Historia ecclesiastica* II 31,2-3). Se le cose stanno cosí Atanasio, in questo capitolo della *Vita Antonii*, ha trattato l'argomento in modo molto libero; poiché fu Antonio a rivolgere una supplica, mentre l'imperatore, pur testimoniando il proprio rispetto per il monaco, non cedette. *scribebant* (ἔγραφον; Evagrio: *crebro ad eum... missis litteris*): il verbo è all'imperfetto, perché si tratta di diverse lettere.

14. *dicentibus quia: «Christiani...*: sul fenomeno della «contaminazione» e su *quia* usato per introdurre un discorso diretto (fenomeno frequente a partire dall'*Itala* e forse da non ricondurre soltanto all'ovvio influsso greco), si veda H-Sz., p. 578 sg.

20. *Christus... rex*. Il motivo ha uno sfondo biblico, ed è divenuto importante in special modo dopo la pace della Chiesa nell'Impero romano, all'inizio del quarto secolo. È soprattutto frequente nella letteratura cristiana sotto i regni di Teodosio e di Onorio. Su questa concezione, che ha anche dei riflessi nell'iconografia, hanno avuto influenza le idee foggiate intorno alla figura dell'imperatore romano all'epoca di Costantino. Cfr. F. J. Dölger, *Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden*, AC III, 1932, pp. 117-27 e Per Beskow, *Rex gloriae. The Kingship of Christ in the early Church*, Göteborg-Uppsala 1962.

82, 9. *visionem*. La grazia delle visioni era concessa solo al monaco che aveva raggiunto un alto grado di perfezione.

11. *Sarapioni*: cfr. 91,9. Prima di diventare vescovo di Tmui nel basso Egitto, Sarapione (o Serapione) era stato il direttore spirituale di un gruppo di monaci: cfr. Girolamo, *de viris illustribus* 99; Sozomeno, *Historia ecclesiastica* IV 9. Compose un eucologio (una collezione di una trentina di preghiere liturgiche) e un'opera contro i manichei. Gli Ariani lo cacciarono dalla sua sede. Cfr. Bardenhewer III, pp. 98-102; Quasten III, pp. 57-59, 80-85; G. Bardy, DTC XIV 2, 1908-1912. *videns*: il participio congiunto è rimasto al nominativo. Cfr. alla riga 23 *simulantes*. Si veda Norberg, *Syntaktische Forschungen*, p. 65 sgg.

14. *gemens gemescens*: probabilmente *gemens* è un primo tentativo di traduzione.

22. *iram*: secondo Hoppenbrouwers, che respinge la correzione *ira* del Garitte, è uno dei frequenti accusativi in funzione di soggetto. Cfr. nota a 81,1 *famam*.

24. *mensam*: cfr. *super mensam* alla riga 33-4 e *altarium* alla riga 28.

dominicanam: questo termine (derivante da *dominicum*), anche se non ricorre altrove, può essere forse mantenuto (cfr. Hoppenbrouwers, p. 180).

25. *calces* (λακτίσματα): costruzione: *calcitrare aliquem calcem*.

30. *conventus*: il testo greco ha ἡ νῦν ἔφοδος, ciò che rappresenta un elemento per la datazione: probabilmente Atanasio scrisse nel 357, l'anno in cui dovette fuggire nell'alto Egitto (cfr. Atanasio, *de fuga* 3 sg., 6 sg., 24 sg.).

31. *vasdominica*: questo termine composto è considerato come un'unica parola: cfr. *vasargenteis* in Cicerone, *Orat.* 153. *ferre darentur*: si aspetterebbe *darent* (βαστάζεσθαι ἐποίουν), che è infatti la correzione del Garitte. Ma Hoppenbrouwers obietta non senza ragione che la desinenza *-ur* non viene mai aggiunta per errore nell'intera opera. La spiegazione del costrutto potrebbe cercarsi in una sorta di contaminazione.

32. *corporales* (ἀπὸ τῶν ἐργαστηρίων): Evagrio: *paganorum opificum praesidia*. L'Hoppenbrouwers (p. 181) si chiede: « L'adjectif a-t-il ici une signification spéciale de "condamnés à des châtiments corporels", signifie-t-il "en chair et en os" ou tout simplement "charnels"? ». Io preferirei il primo senso. Ci si potrebbe anche chiedere se bisogna intendere « che esercitavano un mestiere » (cfr. la traduzione di Evagrio).

36-7. *facta Arianorum*: traduzione libera (anziché *ab Arianis*), che mira probabilmente a stabilire un parallelismo, anche nella forma, con *calces mularum*.

37. *sine ratione* (ἀλόγως): Atanasio usa spesso il termine ἄλογος a proposito degli ariani. La parola poteva essere equivoca: accanto al senso dominante: « colui che è senza il Logos, colui che combatte il Logos », poteva figurare anche il senso: « colui che è privo di ragione ». Quest'ultimo senso ha dato origine al paragone con le *mulae*. Nel cap. 82, i termini ἄλογος e ἀλογία sono stati tradotti soltanto qui; cfr. 82,5 ἄλογος; 82,6, 23 *pecoribus* (ἀλόγοις κτήνεσιν); 82,13,47-8 *quomodo mulae erant* (ὡς ἡ τῶν ἡμιόνων ἀλογία). In particolare, sembra che l'Anonimo abbia preferito restare coerente alla metafora della sterilità (*sine fructu et sine semine* = ἄγονος καὶ ἄλογος), sacrificando in tal modo l'idea dell'ἀλογία. Sui misfatti degli ariani cfr. Atanasio, *Epistula encyclica* 3 (PG XXV 229 a). *mox*: cfr. nota a 63,3.

44. *fiducia. Cum fiducia et omni libertate esse ubique* traduce il verbo παρρησιάζεσθαι. Questo verbo, come il sostantivo παρρησία (*fiducia*), è sovente in rapporto con l'ortodossia del cristiano. Già negli *Atti degli Apostoli*, *fiducia* (παρρησία) appare dove è questione della predicazione risoluta del Vangelo (cfr. *Act. Ap.* 4,29: *cum omni fiducia loqui verbum tuum*). Cosí ritorna negli Atti dei Mar-

tiri per esprimere la *fiducia* (libertà) con la quale il martire difende la propria fede. E nelle controversie dogmatiche, la *fiducia* (« libera predicazione della dottrina, libera pratica della religione ») è diventata uno dei termini centrali. Cfr. G. J. M. Bartelink, *Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chrétienne*, « Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva », Supplementa III 1, p. 52, nt. 1; L. J. Engels, *Fiducia*, RAC VII 867-9.

83, 6. *transfertur*: nei testi della *Vetus Latina*, si trova *transibit*, *transiet*. Nelle citazioni bibliche, il nostro traduttore è molto indipendente dalle versioni esistenti: cfr. nota a 20,5-6. Qui il *praesens pro futuro* è particolarmente vivace (μεταβήσεται in *Ev. Matth.* 17,19, riferito da Atanasio).

84, 8. *tristificabat*: il lessico di Forcellini-De Vit registra per il verbo *tristificare* solo due autori cristiani. I verbi in *-ficare* sono frequenti nella letteratura cristiana.

10. *qui erat circa ripa fluminis*: aggiunta del traduttore; cfr. le aggiunte *circa flumine* a 72,2,6 e *iuxta flumen* in 89,2,5.

14. *revertebatur* (ἐξετρέπετο). Il prefisso *re-*, il cui senso è sovente indebolito nel latino tardo, può essere l'equivalente di altri prefissi, come *de-*, *dis-* o *se-*. Nel nostro testo *revertebatur* è usato nel senso di *devertebatur*. Hoppenbrouwers suggerisce che la ricerca di allitterazione (*revertebatur... recusabat*) potrebbe avere influito nella scelta di *reverti*.

85, 2. *comites*: qui è singolare (= *comes*) come *principes* (= *princeps*) 24,2,6 e 28,5,15.

7. *qui dicitur dux*: la carica di *dux*, comandante militare di una provincia, fu istituita da Diocleziano (da allora ai prefetti venne riservato soltanto il potere civile). Cfr. O. Seeck, *Dux*, PW V 1869-1875.

11. *Pisces levantur*. Negli *Apophthegmata patrum*, si trova una dozzina di apoftegmi attribuiti ad Antonio; di essi, soltanto il paragone dei monaci con i pesci ha trovato posto nella nostra *Vita* (*Apophthegmata patrum*, Antonius 10, PG LXV 77 b-c). H. Dörries, che ha raffrontato questi apoftegmi con le affermazioni e le idee di Antonio (*Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, pp. 365-366), conclude che gli uni non contraddicono le altre. A differenza dell'Heussi (*Der Ursprung*, p. 107, nt. 1), il Dörries (p. 345) considera la versione degli *Apophthegmata* piú antica di quella della *Vita*.

12-3. <... *fuerint*>. Ecco il testo greco del passo: Ὥσπερ οἱ ἰχθύες ἐγχρονίζοντες τῇ ξηρᾷ γῇ τελευτῶσιν, οὕτως οἱ μοναχοὶ βραδύνοντες μεθ' ὑμῶν, καὶ παρ' ὑμῖν ἐκδιατρίβοντες ἐκλύονται. *quomodo pisces festinant ad mare*. Cfr. G. Penco, *Il simbolismo animalesco nella lette-*

ratura monastica, « Studia Monastica » VI 1964, pp. 34-35: « "Il monaco fuori di monastero è come un pesce fuor d'acqua": l'espressione, che ricorre già nella *Vita Antonii*, diverrà proverbiale e sarà ripetuta in seguito da rappresentanti delle diverse correnti monastiche, come i Certosini, da singoli monaci, da testi anonimi, da collezioni canoniche, fino alla fine del Medio Evo ».

86, 1. *Balacius*: *dux* dell'Egitto dal 340 al 345; cfr. O. Seeck, PW II 2816. Esistono due versioni del racconto che si trova in questo capitolo, tutte e due di Atanasio (*VA* 86 e *Hist. Arianorum ad monachos* 14). In quest'ultimo testo il personaggio principale è il vescovo Gregorio, che non viene nominato nel cap. 86 della *VA*. Questa differenza si spiega tuttavia con le diverse tendenze dei due scritti.

4-5. *monachos nudos flagellaret... Arianorum*: cfr. Atanasio, *Historia Arianorum* 12. *nolentes communicare impietati Arianorum*: aggiunta del traduttore.

7. *Desine persequendo*: la traduzione è letterale; *persequendo* ha qui il valore di un participio: cfr. Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, p. 160. Nel ThesLL si trova un solo esempio di *desinere* con il participio (anch'esso è un caso di traduzione letterale dal greco): *Acta Archelai* 11,4: *desinerent manducantes*. Cfr. anche la nota a *VA* 5,2-3.

8. *Incipit*: sulle traduzioni di μέλλειν, cfr. la nota a 49,21-2.

10. *iniuravit*: *iniurare* in luogo di *iniuriare* è raro: cfr. *Is.* 13,3 (*Vet. Lat.*); *Ier.* 15,18; *Epiphanii interpretatio Evangeliorum* 27 (ed. Erikson, p. 43,26: variante).

14-5. *Chaereu*: città situata a diciassette miglia a sud-est di Alessandria: Χαιρέου (πόλις), oggi El Keriun; cfr. K. Sethe, PW III 2030. *Nestorius*: successore di Balacio come *dux* (dal 345 al 352): cfr. W. Ensslin, *Nestorius* n. 2, PW XVII 137.

16-7. *sedebant equos*: *sedere* con l'accusativo si trova regolarmente nel latino tardo (per es. in Gregorio Magno, *Dialogi* I 4, ed. Moricca, p. 33,5: *iumentum sedere consueverat*). Ma vedi alla riga 20 *super quem sedebat*. *valde... ab*: si tratta di una contaminazione tra due costruzioni. Sull'uso di *valde* nella lingua popolare, cfr. Löfstedt, *Philologischer Kommentar*, pp. 35-36.

21. *morsibus dissipavit*. Cfr. ThesLL V 1488, 24 sgg., dove si trovano molti esempi di *dissipare* con degli animali come soggetto. In questi testi, *dissipare* è quasi sinonimo di *dilaniare* (« dilaniare con le zampe e con dei morsi »). Cfr. Arnobio, *adversus nationes* II 4,1: *in amphitheatris mandi homines... et bestiarum laniatibus dissipari*.

87, 4. *de hanc civitatem* (ἀπὸ τοῦ βίου τούτου): cfr. *de aliena civitatem ad suam* a 89,4,11.

6-7. *sic... idoneus*: cfr. nota a 8,10-1 (*Sic... nimios*). *lucrare*: il

verbo ha qui il senso speciale di « essere utile, giovare a... »; cfr. 88,3,14-5 *magnum habentes lucrum revertebantur.*

7-8. *ut... deposuisse*: *ut* con l'infinito come in greco (ὡς... ἀποτίθεσθαι).

10. *quasi medicus*: su questo passo cfr. Bettencourt, *L'idéal religieux*, pp. 54-55. Non è certo se in quest'espressione vi sia una reminiscenza dell'idea del cinico come medico; si veda H. D. Betz, *Lukian von Samosata* (TU LXXVI), Berlin 1961, p. 137.

18-9. *satis*: per *satis* con valore di aggettivo predicativo, cfr. Plauto, *Persa* 27 (*quibus sat esse non queam?*, cioè *par esse*). *Quis iuvenis*: *nominativus pendens.*

24. *sic*: *sic* pleonastico è caratteristico della lingua popolare.

88, 4. *non solum quia*: Hoppenbrouwers (p. 186) considera questo *quia* come una continuazione del *quia* precedente (*quia habuit*). Invece *non solum quia* è una costruzione volgare che equivale a *non solum*. Löfstedt, *Philol. Komm.*, pp. 302-3 cita alcuni casi paralleli: Iordanes, *de summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum* 261 (ed. Mommsen, *Mon. Germ. Hist.*, *Auct. Ant.* V 1, p. 34,8): *non solum quia non profuit reipublicae, immo obfuit nimis*; Teodoro di Mopsuestia, *in Epistulam ad Philippenses* 1,12: *non solum quia nihil passus est verum etiam et plenam securitatem est adsecutus.* Cosí si trova *non solum quod* come equivalente di *non solum*, per esempio in Gregorio di Tours, *in gloria martyrum* 50: *non solum quod tu despicis, verum etiam honorantes me spernis.*

9-10. *quasi... confortati*: il traduttore ha reso ὥσπερ ἐπαλιφείς con un sostantivo e due verbi, l'ultimo dei quali è stato aggiunto per accentuare il senso metaforico. Cfr. 16,1,5 *perungi animos.* *intellectus*: qui ha il senso di « invenzioni, immaginazioni ».

12. *de trans flumen*: cfr. ThesLL V 834, 9-19: *Ev. Matth.* 4,25 (*Vulg.*); Agostino, *Sermones* 38,7,9: *de trans mare.* Cfr. *depost* 71,1,3.

17. *memoriae*: secondo ogni probabilità, *memoriae* dipende da *consolationem*: « una consolazione costituita dal ricordo » (di Antonio). La spiegazione di Hoppenbrouwers, che considera *memoriae* come un esempio di genitivo sostituito ad un ablativo (costruzione possibile nel latino tardo), è poco probabile.

89, 2. *dignum... audire*: nel quadro dello stile dell'Anonimo, si è portati a vedere, in questo passo, prima ellissi della copula (*dignum* sc. *est*) e poi un nominativo assoluto (*vos desiderantes*).

4-5. *hic in montem iuxta flumen*: cfr. 84,3,10.

9. *osculabant*: cfr. *osculati* 92,1.

12. *cum fiducia*: aggiunta del traduttore. Soltanto il santo possiede la *fiducia* (παρρησία). Cfr. nota a 82,44.

14. *quasi cotidie morientes*: cfr. nota a 19,5-6; e 91,3,16-7.

15. *diligentiam*: manca la traduzione di una riga del testo greco (τὴν ψυχὴν φυλάττειν ἀπὸ ῥυπαρῶν λογισμῶν καὶ τὸν ζῆλον ἔχειν πρὸς).

19-20. *Neque si... ne*: ripetizione pleonastica della negazione, tipica della lingua volgare.

22. *phantasia*: per accentuare il parallelismo tra gli eretici e il diavolo, Atanasio, seguito dal traduttore latino, ha scelto la stessa parola per definire le attività fraudolente dell'uno e degli altri: il diavolo è, infatti, *pater haereticorum*.

23. *antea* (προηγουμένως): questa forma si trova solo due volte nel nostro testo mentre *ante*, parola della lingua corrente, ricorre dodici volte.

90, 5. *ut*: qui è costruito con l'infinito. Cfr. la nota a 25,4.

6-7. *involvere... cum*: *cum* ha qui senso strumentale. *cum omni diligentia*: invece di σπουδαίων il traduttore ha letto σπουδαίως.

7-8. *non tradere... terrae*. Mentre la Chiesa si è opposta, fin dall'origine, all'incinerazione dei corpi, giacché essa poteva spingere a negare la Resurrezione, la mummificazione in quanto tale non sembra avere mai provocato le interdizioni della Chiesa. Nel nostro passo, si tratta di qualcosa d'altro: Antonio si scaglia contro l'abitudine di conservare nelle case le mummie, e in particolare quelle dei martiri. Cfr. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk*, p. 30; H. Leclercq, *Momie*, DACL XI 1744-1752.

9-10. *dormientes sive martyrium dicentes*. Il pathos dell'espressione è tutto dell'Anonimo: il testo greco si limita a τοὺς ἀπελθόντας (*quiescentibus* Evagrio).

12. *persuadebat ab*: cfr. *vetare a* 70,4,12.

91, 2. *coegit se* (ἤπειξεν ἑαυτόν): cfr. 59,2 dove è stata omessa la traduzione di ἤπειγε. È possibile che qui il verbo latino abbia il senso di *se festinare*, lo stesso del verbo greco, ma i paralleli sicuri mancano. Si potrebbero allegare degli esempi in cui *cogere* è sinonimo di *agere*: Pseudo-Quintiliano, *Declamationes* XII 5: *se in curiam quisque cogunt*; Avieno, *Orbis terrae* 527: *huc se praecipiti cogit ferus Hadria ponto*. Tuttavia, in questi due casi, non si tratta di una sola persona, ed inoltre viene indicata la direzione del movimento.

3-4. *secundum Dominum... laborare* (μένειν): il traduttore latino ha reso il pensiero piú devoto.

5. *qui cum ipso erant duo*: queste due persone, nel cap. 21 dell'*Hist. Laus.*, si chiamano Macario e Amatas.

12. *nunc initium habentes*: cfr. la nota a 7,46.

14-5. *et virtute infirmi*: *et* ha qui valore avversativo.

20. *mens... docens*: nominativo assoluto.

22. *prius omnium*: nella lingua popolare, il comparativo può avere valore di superlativo.

28-9. *ne... patiar*: questo passo non si trova nel testo greco. Per l'aggiunta *circa flumen*, cfr. nota a 72,6.

33. *ut nemo sciat*: cfr. 92,2. Si veda Heussi, *Der Ursprung*, p. 90.

37. *melotam*: sull'abito di Antonio, cfr. la nota a 47,6-7. Cfr. anche *4 Reg.* 2,14 (Eliseo eredita il mantello di Elia). Sul dono come ricordo, cfr. *Vita Melaniae* 69; Gregorio Magno, *Dialogi* I 2 (ed. Moricca, p. 22,9-11).

38. *substratorium*: a 92,3,9 è chiamato *stratorium*. *Substratorius* figura come aggettivo nelle *Notae Tironianae*; *stratorium* si trova in *2 Reg.* 17,28 (*Vulg.*); e come aggettivo in Giulio Paolo, *Sententiae* III tit. 7: *vestes stratoriae*.

39. *tritum est autem apud me*: cfr. Girolamo, *Vita Pauli* 12. *Serapioni*: cfr. la nota a 82,11.

42. *migrat*: per i cristiani *migrare* è uno dei termini che significano « morire »: cfr. ThesLL VIII 936. Alcuni esempi si trovano anche nella letteratura profana. Negli autori cristiani, il verbo è di solito accompagnato da aggiunte come *de mundo*, *ad meliora*, *ad Christum*. È usato assolutamente già in Cipriano, *ad Fortunatum* 13 (CSEL III 1, ed. Hartel, p. 347,10).

92, 2. *eos qui*: sono gli angeli. Mentre l'angelologia di Atanasio è sempre molto sfumata e cauta (e il nostro Anonimo lo segue), Evagrio nella sua traduzione ricorda intenzionalmente gli angeli. Questo passo è un caso tipico. Evagrio traduce: *ut ex hilaritate vultus eius angelorum sanctorum, qui ad perferendam animam eius descenderant, praesentia nosceretur*. Allo stesso modo, nel cap. 65 (PG XXVI 933 c), Evagrio ha tradotto εἰς ἀέρα ὁδηγούμενον ὑπό τινων con: *ab angelis in sublime ferri*. Il nostro Anonimo ha: *quasi deduci in aërem ab aliquibus* (65,2).

7. *nemo scit*. Secondo la tradizione, la tomba di Antonio venne scoperta nel 561. I resti furono portati ad Alessandria, poi a Costantinopoli (nel 635) e infine in Francia (verso il 1100). Dal 1491 le reliquie si trovano nella chiesa di san Giuliano ad Arles.

11. *se vestiunt ea*: la costruzione di *vestire* con il doppio accusativo è piuttosto rara.

93, 1-2. *Haec... deifici*. Il passo corrisponde al Prologo 2,8-10.

19. *animam... diligebat*: il soggetto, *anima*, è assimilato al caso del relativo di cui è antecedente (attrazione « inversa »: cfr. la nota a 60,37).

29. *ut lucernam*. Che i monaci, sebbene vivano nascosti nel deserto, siano con la loro vita una luce per gli uomini, è un motivo

che s'incontra anche altrove. Giovanni Crisostomo l'enuncia in una forma diversa: i monaci non debbono soltanto nascondere la loro luce con una vita dedita alla contemplazione, ma debbono mostrare questa luce agli uomini con una vita attiva nel mondo.

94, 3-4. *quia Dominum... clarificare*: la proposizione infinitiva è contaminata con una frase introdotta da *quia*, che regge anche *introducit*.

9. *monachis*: il testo greco ha ἐθνικοῖς. Il mutamento dell'Anonimo è, probabilmente, intenzionale. La versione italiana traduce dal greco.

Epilogo, 5-7. *quantas... in latinitatem*: l'affermazione che il latino è una lingua povera a paragone del greco è divenuta un luogo comune da quando Lucrezio ha parlato della *patrii sermonis egestas* (I 832; cfr. ibid. I 139: *propter egestatem linguae*). Lo stesso motivo ricorre in molti prologhi di traduzioni latine da testi greci: cfr. Rufino, *Praefatio ad Apronianum*, prologo a *Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, ed. A. Engelbrecht, CSEL XLVI, p. 5, 15: *utrum nostri sermonis paupertas an ipsa interpretationis natura hoc agat*... (« se sia la povertà della nostra lingua o la natura stessa della traduzione a far questo... »). Si veda G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948, p. 137, che cita anche Acacio di Berea, *Epistula 15 ad Cyrillum*, PG LXXVII 100. *sustinuit*: perfetto gnomico.

10. *cooperatus*: come già piú volte nel corso dell'opera, è da segnalare l'ellissi di *est*.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Adam A., *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, « Zeitschrift für Kirchengeschichte » LXV 1953-1954, p. 215 sgg.

Bardenhewer O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I-V, Freiburg im Br. 1913-1932 (ristampa anastatica Darmstadt 1962) (= Bardenhewer).

Baynes A. C., *St. Antony and the Demons*, « Journal of Egyptian Archaeology » XL 1954, pp. 7-10.

Bettencourt E., *L'idéal religieux de S. Antoine et son actualité*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, pp. 45-85 (= Bettencourt, *L'idéal religieux*).

Bieler L., Θεῖος ἀνήρ. *Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum* I-II, Wien 1935 (ristampa anastatica Darmstadt 1967) (= Bieler, Θεῖος ἀνήρ).

Blaise A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1971[3] (= Blaise).

Daniélou J., *Les démons de l'air dans la « Vie d'Antoine »*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, pp. 136-145.

Dörries H., *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, « Nachrichten der Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse » XIV 1949, pp. 359-410.

Festugière A.-J., *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive*, « Wiener Studien » LXXIII 1960, pp. 123-152 (= Festugière, *Lieux communs*).

Frank S., Ἀγγελικὸς βίος. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum « engelgleichen Leben » im frühen Mönchtum*, Münster in Wf. 1964 (= Frank, Ἀγγελικὸς βίος).

Garitte G., *Un témoin important de la Vie de s. Antoine par s. Athanase. La version inédite latine des Archives de s. Pierre à Rome*, Bruxelles-Roma 1939 (= Garitte).

Garitte G., *Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de s. Antoine*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, pp. 1-12.

Hertling L. von, *Studi storici Antoniani negli ultimi trent'anni*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, pp. 13-24.

Heussi K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936 (= Heussi, *Der Ursprung*).

Hofmann-Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965 (= H-Sz.).

Hoppenbrouwers H., *La plus ancienne version latine de la Vie de S. Antoine par S. Athanase* (LCP XIV), Nijmegen 1960.

List J., *Das Antoniusleben des heiligen Athanasius. Eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie* (« Texte und Forschungen zur byz.-neugr. Philologie » XI), Atene 1930 (= List).

Löfstedt E., *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala 1911 (ristampa anastatica Darmstadt 1958) (= Löfstedt, *Philologischer Kommentar*).

Löfstedt E., *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Latein* I, Lund 1942²; II, Lund 1933 (= Löfstedt, *Syntactica* I, II).

Lorié L., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii. With Reference to fourth and fifth Century monastic Literature* (LCP XI), Nijmegen 1955 (= Lorié).

Mackean W. H., *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the fourth Century*, Londra 1920.

Marx M. J., *Incessant Prayer in the Vita Antonii*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, pp. 108-135 (= Marx, *Incessant Prayer*).

Meyer R. T., *St. Athanasius. The Life of saint Antony* (ACW X), Westminster Maryl. 1950 (= Meyer, ACW X).

Mohrmann Christine, *Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de saint Antoine par saint Athanase*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, pp. 35-44 (= Christine Mohrmann, « Stud. Anselm. » XXXVIII 1956).

Mohrmann Christine, *Études sur le Latin des Chrétiens* I, Roma 1961²; II, Roma 1961; III, Roma 1965 (= Mohrmann, *Études*).

Norberg D., *Syntaktische Forschungen auf dem Gebiete des Spätlateins und des frühen Mittellateins*, Uppsala 1943 (= Norberg, *Synt. Forsch.*).

Quasten J., *Patrology* I-III, Utrecht-Bruxelles 1950-1960 (= Quasten).

Recheis A., *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter* (« Temi e Testi » IV), Roma 1958.

Reitzenstein R., *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, « Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phi-

los.-hist. Klasse » V, Heidelberg 1914 (= Reitzenstein, *Des Athanasius Werk*).

Reitzenstein R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916 (= Reitzenstein, *Historia Monachorum*).

Schrijnen Jos.-Mohrmann Christine, *Studien zur Syntax der Briefe des heiligen Cyprian* I-II (LCP V-VI), Nijmegen 1936-1937 (= Schrijnen-Mohrmann).

Steidle B., *Homo Dei Antonius. Zum Bild des 'Mann Gottes' im alten Mönchtum*, « Studia Anselmiana » XXXVIII, Roma 1956, pp. 148-200 (= Steidle, *Homo Dei*).

Vergote J., *L'Égypte, berceau du monachisme chrétien*, « Chronique de l'Égypte » XXXIII 1942, pp. 329-345.

Wilmart A., *Une version inédite de la Vie de s. Antoine*, « Revue Bénédictine » XXXI 1914, pp. 163-173.

Le indicazioni dei due indici
rinviano al capitolo e al paragrafo della *Vita Antonii*

INDICE DEI PASSI DELLA SACRA SCRITTURA[1]

[1] I passi ricordati *ad verbum* sono contrassegnati con asterisco.

INDICE DEI NOMI

INDICE GENERALE